

CONCEPTOS MÍSTICOS EN EL JASIDISMO

LA FORMA HUMANA Y LAS METÁFORAS

1. FORMAS HUMANAS

La terminología de la Cabalá y el Jasidismo —y por lo tanto sucede lo propio en las exposiciones siguientes— es altamente antropomórfica, es decir, recurre a términos prestados de lo humano y el mundo empírico. La razón de ello es que ésta es la única clase de palabras que el hombre puede usar de alguna manera significativa. Las formas de los conceptos espacio-temporales se imponen en la mente del hombre, quien vive en un mundo espacio-temporal. Es por esta mismísima razón que la Torá, los Profetas y nuestros Sabios, usan un lenguaje humanizado, como declaran: “La Torá habla en el lenguaje de los hombres”. Pues “de haberse limitado a conceptos y términos abstractos apropiados a Di-s, no hubiéramos comprendido ni los términos ni los conceptos. Las palabras e ideas empleadas tienen que ser, por consiguiente, tal como se adaptan a la capacidad mental del oyente, de manera que el tema primero penetre en su mente en el sentido corpóreo con que se entiende lo concreto. Sólo después podemos avanzar a una comprensión de que la presentación es sólo aproximada y metafórica, y que la realidad es demasiado sutil, extremadamente enaltecida y remota, para que podamos comprender su sutileza. El pensador sabio se empeñará en despojar al núcleo de la cáscara de los términos (es decir, su significado materialista), y elevará su concepción paso a paso hasta que finalmente logre tanto conocimiento de la verdad como su intelecto sea capaz de captar”. Por lo tanto, debe tenerse presente constantemente que los términos y conceptos deben despojarse de toda connotación temporal, espacial y corpórea. Ninguna noción y concepto humano es atribuible a la Divinidad, como declaran explícitamente las Escrituras: “¿A quién, entonces, compararán a Di-s? ¿O qué semejanza compararán a El?... A quién Me compararán para que Yo sea igual, dice el Santo” (Isaías 40:18, 25). Esta premisa cardinal fue adoptada por Maimónides como la tercera en su compilación de los “Trece Principios Fundamentales de la Fe”. A la vez, sin embargo, debe advertirse también que la terminología humanizada empleada por las Escrituras, los místicos y otros, no es arbitraria simplemente por hallarse bajo la protección del mencionado requisito. Más bien, estos términos son escogidos cuidadosamente y poseen un significado profundo.

Los escritos rabínico-midráschicos y místicos abundan en referencias a la idea de que el mundo inferior en general, y el hombre en particular, fueron creados en la “imagen” del “mundo superior”. Todas las categorías a encontrarse en el mundo inferior y en el hombre son representaciones homónimas de, y alusiones a, determinados conceptos y nociones superiores con que se corresponden. Ciertamente, no hay semejanza alguna entre Di-s y la creación, y en los niveles en lo Alto, el plano estrictamente espiritual, no hay cosas tales como ojos, oídos, manos, etc., ni actividades y efectos tales como oír, ver, caminar, hablar, etc.; sin embargo, todas estas actividades y conceptos espacio-temporales simbolizan —y, de hecho, por esa razón cobraron existencia— las categorías originales supremas, pura y estrictamente espirituales.

En un ampliamente citado pasaje, Rabí Iosef Guikatila explica adecuadamente esta relación de correspondencia por medio de la siguiente analogía: Cuando se escribe el nombre de una persona sobre un trozo de papel, seguramente no hay semejanza alguna, nexo o relación, entre las palabras o letras escritas sobre el papel y la entidad físico-mental de la persona cuyo nombre se ha anotado. Aún así, esa escritura es un símbolo o señal relacionado con aquella persona, trayendo a la mente, y denotando, toda su entidad concreta. Lo mismo sucede con los conceptos y términos antropomórficos: aunque no hay semejanza o nexo concreto directo entre ellos y los significados que pretenden expresar, son, no obstante, signos y símbolos correspondientes relacionados con, y denotando, categorías específicas, nociones y conceptos, que son de una naturaleza estrictamente espiritual, no-espacial y no-temporal. Esta, entonces, es la manera en que debe entenderse la terminología antropomórfica.

2. LA METÁFORA HUMANA

Al analizar la Divinidad en relación con el universo, la favorita de los místicos (como de muchos filósofos) es la analogía con el hombre. Los conceptos teológicos y la relación Di-s/mundo se explican a menudo desde la perspectiva de la relación alma/cuerpo, y particularmente en términos de las diversas facultades del alma, sus poderes, funciones y manifestaciones. Los “textos de prueba” para este uso son el versículo “De mi carne contemplo a Di-s” (Iyov 19:26) y la analogía rabínica “Tal como el alma permea el cuerpo entero... ve pero no es vista... sostiene al cuerpo entero... es pura... mora en los recintos más íntimos... es única en el cuerpo... no come ni bebe... ningún hombre conoce su lugar... así el Santo, bendito sea,...”. Esto, también, sigue en un cierto sentido el antedicho principio de una correspondencia “terrenal-superior”. Pero aun cuando una comprensión del alma es útil para entender cuestiones que se relacionan con la Divinidad, ésta no es sino una aproximación antropomórfica que no puede llevarse demasiado lejos y

precisa ser calificada. Debe recordarse, como señala Rabí Shneur Zalman, que en algunos aspectos la analogía se quiebra y es totalmente inadecuada: “Esta analogía es sólo para ‘calmar al oído’”. En verdad, no guarda similitud alguna con el objeto de comparación. Pues el alma humana... se ve afectada por los eventos que acontecen con el cuerpo y su dolor... Di-s, en cambio, no se ve afectado —Di-s libre— por los eventos del mundo y sus cambios, ni por el mundo mismo, pues ninguno de ellos afecta cambio alguno en El...”. También: “El alma y el cuerpo son realmente separados uno del otro en sus fuentes. La fuente del cuerpo y su esencia cobra existencia del alma...”. Así, mientras el cuerpo puede estar totalmente subordinado al alma, son, no obstante, dos entidades distintas. En contraste, “en relación con el Santo, bendito sea, [quien trae todo a la existencia a partir de la nada,] ‘todo, ante El, es considerado como realmente nada’, como la luz del sol dentro del sol”.

3. LA METÁFORA DE LA LUZ

Tal como el alma provee una metáfora favorita, del mismo modo encontramos que el término “luz” es favorecido por los místicos para describir las diversas manifestaciones y emanaciones de la Divinidad. Este término es cuidadosamente elegido por una serie de razones. Rabí Iosef Albo ve en él las siguientes ventajas que análogamente pueden relacionarse con Di-s: (1) La existencia de la luz no puede negarse. (2) No es una cosa corpórea. (3) Hace que el sentido de la vista y los colores pasen de lo potencial a lo real. (4) Complace al alma. (5) Quien jamás en su vida ha visto un cuerpo lumínico no puede concebir colores ni la agradabilidad y el placer de la luz. (6) E incluso quien sí ha visto objetos lumínicos, no puede tolerar el observar una luz intensa, y si insiste en hacerlo más allá de su resistencia, sus ojos se opacan al grado de que de ahí en más no puede ver siquiera aquello que normalmente es visible. Con todas estas cualidades, la luz porta una mayor similitud con las entidades libres de materia que cualquier otra cosa a la que aquellas podrían compararse, y en consecuencia se las compara con la luz para hacer el tema más comprensible. Asimismo, Rabí Iosef Ergas enumera las siguientes ventajas: (1) La luz es la más sutil y tenue de todas las percepciones sensoriales. (2) Tiene numerosas cualidades características de las emanaciones Divinas, como, por ejemplo: (a) Es emitida por una luminaria sin jamás separarse de ella. Aun cuando su fuente se oculta o es quitada, sin emitir más luz perceptible, los rayos previos no perduran como entidades separadas de la luminaria sino que se retiran con ella*. Esta es una cualidad única de la luz que no es compartida con ninguna otra substancia. (b) La luz se expande instantáneamente. (c) Irradia todos los objetos físicos y es capaz de penetrar sin obstáculos todos los objetos transparentes. (d) No se mezcla ni combina con otra substancia. (e) La luz propiamente dicha nunca cambia. La percepción de mayor o menor intensidad lumínica, o de luces de colores diferentes, no se debe a cambio alguno en la luz misma sino a factores externos. (f) Es esencial para la vida en general. (g) Se recibe y absorbe conforme la capacidad del receptor; etc.

Pero, una vez más, este término es apenas un acercamiento homónimo, usado a modo de metáfora y analogía. No debe tomarse en su sentido pleno, literal. Rabí Iosef Albo ya advierte que “No ha de cometerse error alguno a los efectos de que la luz intelectual es algo emanando desde un objeto corpóreo como la luz perceptible”. Rabí Moshé Cordovero es aún más enfático al advertirnos que esta metáfora no debe llevarse demasiado lejos “pues no hay imagen cualquiera que puede concebirse que no sea corpórea”. Y Rabí Menajem Mendel de Lubavitch —el Rebe Tzemaj Tzedek— demuestra cómo, en algunos aspectos, también esta analogía evidentemente se quiebra y resulta inadecuada. Por ejemplo, la emisión de luz perceptible desde su fuente es automática e intrínsecamente necesaria: la luminaria no puede retener la luz. Demás está decir que esta restricción no puede ser atribuida a las emanaciones del Omnipotente. En conclusión, entonces, como los místicos jamás se cansan de decir, no puede mencionarse con suficiente frecuencia ni acentuarse en exceso que todos los términos y conceptos relacionados con la Divinidad deben despojarse de toda connotación temporal, espacial y corpórea, y deben entenderse en un sentido estrictamente espiritual.

DE LA UNIDAD A LA MULTIPLICIDAD: EL TZIMTZUM

Uno de los problemas teológicos básicos se preocupa con el aparente enigma de reconciliar a Di-s con el universo: ¿Cómo puede haber una transición de lo Infinito a lo finito, de la Inteligencia pura a la materia, de la Unidad absoluta a la multiplicidad? Además, ¿cómo reconciliamos la creación Divina o la llamada a existencia del universo y sus múltiples componentes, con la perfección absoluta, eterna e inviolable, de Di-s, de quien el versículo asevera: “Yo, Di-s, no he cambiado” (Malaji 3:6)? En esencia, los conceptos y las doctrinas analizadas en este capítulo y los siguientes, se relacionan, todos, con estas cuestiones.

La creación se explica con frecuencia en términos de una teoría emanacionista: por medio de una cadena progresiva de sucesivas emanaciones de “superior” a “inferior”, lo finito evolucionó del Infinito y la materia evolucionó del espíritu. Pero esta sugerencia, presentada así, es insuficiente. Hablar de un proceso

evolutivo causal de emanaciones consecutivas meramente sugiere la pregunta pero no la responde. Pues, sin importar cuán larga pudiese ser esta cadena de evoluciones causales, siempre perdura alguna relación, tanto cualitativa como cuantitativa, entre el efecto y su causa, tal como en una cadena material los eslabones están enlazados, conectados y correlacionados, manteniendo una relación básica entre el primer eslabón y el último. Lo mismo sucedería en un proceso gradual de evolución causa-efecto.

Por lo tanto, como el comienzo de la cadena de emanaciones es Di-s, el Infinito, el aspecto de infinitud realmente jamás desaparece: si los mundos hubieran descendido desde la luz del Infinito conforme un descenso gradual de grado en grado por medio de causa y efecto, este mundo, en tal caso, jamás habría sido creado en su forma presente -de un orden limitado y finito- ni, da lo mismo, lo hubieran sido siquiera el (espiritual) *Olam HaBá* (Mundo Venidero), el Jardín del Edén en lo Alto, o las almas mismas. En una evolución y proceso gradual causal, "el *alul* (efecto) es abarcado por su *ilá* (causa)... en un estado de total anulación con relación a ella... Así, incluso numerosas contracciones no servirían para dar lugar a la materia densa como la tierra por medio de una evolución de la espiritualidad de las inteligencias abstractas, ni siquiera [aquella más sutil y diáfana clase de "materia", la] de los ángeles".

Una vez más: "La creación de los Mundos no es por medio de un desarrollo de causa y efecto... pues incluso miríadas de miríadas de ocultamientos y evoluciones de grado en grado en un proceso causal no lograría el desarrollo y llamado a la existencia de materia física -ni siquiera la materia de los firmamentos- por evolución desde el espíritu. Más bien, es el poder del bendito *Ein Sof* (Infinito), el Omnipotente, para crear... a partir de la nada, y esto no es por medio de un orden de desarrollo progresivo sino a modo de 'salto'".

En consecuencia, para que surja algo no-Divino y finito, debe haber en el proceso de emanación un "paso radical", un "brinco" o "salto" (*dilug; kfitzá*) que rompe el gradualismo y establece una distinción radical entre la causa y el efecto: un acto radical de creación. Sólo luego de ocurrido esto, podemos hablar de un proceso evolutivo que culmina en entidades materiales y finitas. Y este principio está en la raíz de las doctrinas de *tzimtzúm* y *sefirot* introducidas por la Cabalá (y analizadas en detalle en el jasidismo) para resolver el problema de la creación.

La palabra *tzimtzúm* tiene dos significados: (1) contracción; condensación; y (2) ocultamiento. Aunque ambos se aplican en nuestro contexto, el segundo probablemente lo hace más que el primero. Pues la doctrina de *tzimtzúm* se refiere a una refracción y ocultamiento de la irradiante emanación desde su cabecera, Di-s, en una serie de etapas y en un desarrollo progresivo de grados, hasta que se tornan posibles las substancias finitas y físicas. Esta compleja teoría es tratada en forma detallada por vez primera por Rabí Itzjak Luria. Los trabajos básicos de su sistema comienzan, todos, con una exposición del *tzimtzúm*. Rabí Shneur Zalman lo trata parcialmente en la Primera Parte del Tania, más extensamente en *Shaar Haljud VeHaEmuná*, y sobre todo en *Torá Or* y en *Likutéi Torá*.

Con anterioridad a la creación sólo hay Di-s únicamente. Di-s, como El está en Sí Mismo, es denominado *Ein Sof*: el Infinito; "Aquel que Es Sin Límite (Fin)". De Di-s como *Ein Sof* nada puede postularse excepto que El es *Ein Sof*: "Alto por encima de todas las alturas y oculto más allá de todo ocultamiento, ningún pensamiento puede captarte en absoluto... Tú no tienes Nombre conocido alguno pues Tú llenas todos los Nombres y eres la perfección de todos ellos". De una manera mística, más bien difícil de explicar, hay una manifestación o auto-revelación de Di-s como *Ein Sof* incluso antes del acto de creación. Esta manifestación es llamada *Or Ein Sof* (la "Luz del *Ein Sof*"), y hablamos de esta Luz como igualmente omnipresente e infinita. Esta distinción entre *Ein Sof* y *Or Ein Sof* es sumamente importante y debe tenerse presente. Pues al hablar del *tzimtzúm* y las *sefirot* los relacionamos con el *Or Ein Sof*, la Luz y Radiación, más que con la Luminaria y el Radiador (*Maór*), el *Ein Sof* Mismo.

Ahora bien, "cuando se alzó en la Voluntad Divina" traer a existencia el mundo y las criaturas, el primer acto en el proceso creativo fue producir un espacio en el que las emanaciones Divinas, y finalmente el mundo finito desplegándose, pudieran tener un lugar para existir. Este "espacio primordial" se produjo por medio de una contracción o "retiro" y concentración de la Divinidad en Sí Mismo: la Luz infinita y omnipresente del *Ein Sof* fue "retirada" dentro de Sí Misma; o sea, fue reducida, disminuida, ocultada y escondida, y donde fue disminuida -donde ocurrió este ocultamiento de la Luz- se desarrolló un lugar "vacío", un "hueco" (*makom panúi; jala*) constituyendo el espacio primordial. Este es el acto del primer *tzimtzúm*, el acto radical de *dilug* y *kfitzá*, para decirlo de alguna manera: un acto de Divina Autolimitación, por así decir, en contraste con la revelación.

Sin embargo, esto no significa que el *jalal* está literalmente vacío y hueco de toda radiación Divina, que la Presencia Divina está literal y absolutamente retirada de allí. Semejante interpretación sugeriría una ilegítima atribución de especialidad, y en consecuencia corporeidad, al Infinito, y violaría el principio de omnipresencia afirmado de la manera más literal por las Escrituras y la tradición. Se habla del *jalal* metafóricamente como de un vacío en relación con aquello que está "más allá" o "fuera" del *jalal*: "fuera" del *jalal* hay una plena manifestación del *Or Ein Sof* mientras que dentro del *jalal* la Luz está oculta. El *Ein Sof*, la Luminaria (*Maór*) de donde surge la Luz, no es afectada en absoluto por el *tzimtzúm*. El *tzimtzúm* se relaciona sólo con la Luz del *Ein Sof*. Además, incluso en la Luz propiamente dicha no hay cambio verdadero alguno: no es reducida ni apartada, sino apenas meramente ocultada. Incluso este ocultamiento es estrictamente relativo: es en comparación con el vacío y su subsiguiente contenido, sin afectar la Luz misma de manera alguna. Además, en relación con el vacío no hay un alejamiento total y absoluto: en el *jalal* perdura cierto residuo o vestigio (*reshimu*) de la Luz.

A pesar de todos estos requisitos y la interpretación metafórica del retiro de la Luz, este primer acto de *tzimtzúm* es un "brinco" (*dilug*) radical que crea la posibilidad de que tenga lugar una evolución y proceso de emanaciones que culminen con la creación de entidades corpóreas y finitas. El propósito principal del *tzimtzúm* es crear un *jalal* en el que las criaturas Divinas puedan existir y subsistir en lugar de verse disueltas en la Divinidad. Habiéndose atenuado y ocultado la radiación infinita de la Luz Divina, para decirlo de alguna manera, ésta ya no consumirá y anulará los contenidos del *jalal* en la manera como, por ejemplo, una chispa es totalmente consumida y anulada en la llama misma, o como la luz de una vela es absorbida y anulada totalmente en la muy intensa luz del sol.

En la segunda fase del proceso creativo se emite una radiación o rayo manifiesto de la Luz Divina hacia dentro del espacio primordial del *jalal*. Este delgado rayo o "línea" (*kav*) irradia el *jalal* y es la fuente de las subsiguientes emanaciones: es tanto la fuerza creativa como vitalizadora de la creación; es la inmanencia de Di-s en la creación mientras la Luz ocultada es la trascendencia todo-abarcante de Di-s tomando toda la creación. Sin embargo, el *kav* mismo también sufre una serie de numerosas contracciones y ocultamientos consecutivos. Cada una de estas contracciones y ocultamientos hace posible que tenga lugar una etapa inferior, o creación, culminando finalmente en la más baja etapa y creación representada por este mundo finito, material y pluralista. Es por medio de este *kav* que tiene lugar el proceso de sucesivas emanaciones y el desarrollo de causa-efecto. A diferencia del primer *tzimtzúm* -que fue a modo de *dilug* ("brinco")- se puede hablar de este desarrollo y evolución como de algo gradual y causal.

Para resumir, el *tzimtzúm* es "algo al estilo de un oscurecimiento y ocultamiento del flujo de luz y vitalidad, de manera que no ilumine y llegue a las criaturas inferiores de una manera revelada, permeándolas y actuando en ellas y animándolas de manera tal que existan como 'algo a partir de la nada', sino apenas en una medida extremadamente ínfima, a fin de que existan en un estado finito y limitado". "Por lo tanto, para Di-s, absolutamente nada ha cambiado. [El cambio] existe únicamente respecto de los seres creados, quienes reciben su fuerza vital... mediante un descenso gradual de un nivel a otro y una gradación descendente por medio de numerosas y variadas condensaciones (*tzimtzumím*) hasta que los seres creados puedan derivar su fuerza vital y existencia de ella sin perder su entidad. Estos *tzimtzumím* constituyen un "velar del Semblante [Divino]", para velar y ocultar la luz y la fuerza vital... de manera que ésta no se revele con una intensidad excesiva que los [mundos] inferiores serían incapaces de recibir. Por eso... les parece como si fueran algo separado de Di-s Mismo... Sin embargo, con respecto a Di-s, ninguna condensación, ocultamiento o velo, oculta u oscurece cosa alguna de El; para El, 'la oscuridad y la luz son lo mismo' (Salmos 139:12), como está escrito: 'Tampoco la oscuridad puede oscurecer de Tí' (ibid.). Porque los *tzimtzumím* y los 'velos' no son cosas distintas de El, Di-s libre, sino 'como la tortuga cuya vestimenta es parte de su cuerpo' (*Bereshit Rabá* 21:5)".

EL CONCEPTO DE MUNDOS

Tzimtzúm, el proceso de progresiva reducción, ocultamiento y condensación de la luz del *Ein Sof*, produjo numerosos niveles, uno inferior al otro. Estos numerosos niveles se dividen en cinco categorías generales, conocidas como "Los Cinco Planos" o "Mundos". Los otros numerosos niveles son las miríadas de gradaciones en que estos cinco Mundos se subdividen, y del que cada uno es un microcosmos en mérito propio. Esencialmente, estos Mundos son "Vestimentas" Divinas en las que el *Or Ein Sof* se oculta e inviste, de esa manera animándolos y dándoles existencia. Pero tal como el *tzimtzúm* y las *sefirot* son conceptos alegóricos que asumen una realidad substancial sólo en relación con el hombre y la creación, es decir, desde la perspectiva de la criatura (mirando "de abajo hacia arriba") pero son irreales en esencia, es decir, respecto de Di-s (mirando "de arriba hacia abajo"), lo mismo sucede con estos Mundos.

Cuando hablamos de Planos o Mundos diferentes, toda diferencia se debe a los receptores, y esto es en dos aspectos:

(1) Porque los mundos “superiores” son aquellos que reciben una radiación infinitamente mayor que los “inferiores”,

(2) porque los “superiores” reciben esta radiación sin tantas vestimentas y pantallas como los inferiores.

Ciertamente, la luz del *Ein Sof* llena todos los mundos por igual y no hay lugar vacío de ella. El núcleo y la esencia del bendito Ein Sof es idéntico en los mundos superiores e inferiores, y tal como El Se encuentra en los Mundos superiores, Se encuentra en los inferiores. La diferencia entre ellos es respecto del flujo de vitalidad desde el *Ein Sof* en términos de “revelación surgida del ocultamiento”. Pues los mundos superiores reciben de una forma más revelada que como lo hacen los inferiores, y cada criatura en ellos recibe conforme su capacidad y naturaleza. Los mundos inferiores, incluso los espirituales, no reciben la luz de una forma tan revelada sino sólo por medio de numerosas “vestimentas” encubridoras que ocultan y reducen la Luz Divina para que a fin de cuentas —en el nivel más bajo, en el mundo físico— “ninguna luz o vitalidad cualquiera sea visiblemente revelada, sino solamente cosas corpóreas y físicas que parecen inertes”.

Con todo, también ellos contienen luz y vitalidad del *Ein Sof* que les brinda existencia a partir de la nada para que no vuelvan a su estado de nada y nulidad como eran antes de su creación. En este sentido, el Santo, bendito sea, es “el Más Oculto de Todos los Ocultos” y es llamado el “Di-s oculto” (Isaías 45:12).

Esto es análogo a la presencia del alma en el cuerpo. El alma por entero es una entidad espiritual y simple (en contraste con compuesta), sin dimensión alguna de espacio o tamaño, forma corpórea o limitación física. Por lo tanto, no se puede decir que se divida en una serie de partes que se corresponden con el número de órganos en el cuerpo. Más bien, permea todo el cuerpo por igual, desde la cabeza hasta los pies, y su núcleo y esencia no está, por ejemplo, menos en los pies que en el cerebro.

Pero de los diferentes tipos de potencias o facultades y vitalidades contenidas en la esencia intrínseca del alma, cada uno de los órganos del cuerpo recibe el poder y la vitalidad asignada a éste conforme su capacidad y carácter — el ojo para ver, el oído para escuchar, la boca para hablar, etc. Así, la manera en que los diversos órganos corporales expresan y manifiestan facultades diferentes no se debe a un alma diferente, o parte del alma, inherente en ellos, sino a su propia capacidad y composición diferente. Todas las facultades del alma son intrínsecas al alma entera e independientes del cuerpo, como es evidente del hecho de que un ciego, o defectuoso de otra manera, puede hacer nacer un niño físicamente normal.

Una analogía similar es la de la luz del sol penetrando en las salas de una casa, e incluso en habitaciones dentro de habitaciones. La luz lo hace conforme la presencia o ausencia de obstáculos; por lo tanto, no hay cambio en la luz misma, sino sólo en la condición o capacidad del lugar para ser iluminado.

Así, cuando se habla de “superior” e “inferior”, en proximidad con, o distante de, el *Ein Sof* etc., estos términos no se refieren a dimensiones espaciales cualesquiera sino a diferencias cualitativas de grado y nivel.

LA DIVISION DE LOS MUNDOS

Los cinco mundos generales son:

(1) *Adám Kadmón*. Este término prestado de la forma humana significa “Hombre Primordial”. *Kadmón* denota “ser el primario de todos los primarios”. Este Mundo también se denomina el Plano de *Kéter Elión* (*Kéter Supremo*), la “luz clara y lúcida” (*gugeume gu xe*) frecuentemente llamada *Tzajtzejot* — implicando las “puras y lúcidas *sefirot* que están ocultas y escondidas”.

(2) *Atzilut*, el Mundo de Emanación. El término se deriva de la raíz *étzel*, como en Números 11:17 y Eclesiastés 2:10.

(3) *Beriá*, el Mundo de Creación;

(4) *Ietzirá*, el Mundo de Formación;

(5) *Asiá*, de Mundo de Acción.

Estos tres nombres se derivan de los términos creativos en Isaías 43:7. *Adám Kadmón* es la emanación más prístina. Es la etapa más alta y primera después de que tuviera lugar el *tzimtzúm* y con todo es tan sublime que en un cierto sentido se puede hablar de él como de completamente unido al *Ein Sof*. *Atzilut* es la etapa que sigue a *Adám Kadmón*, por lo tanto adicionalmente apartado del *Ein Sof*. Este Mundo recibe su vitalidad (la Emanación Divina y fuerza vital) vía *Adám Kadmón*, por lo tanto en medida menor y menos intensa que *Adám Kadmón* mismo. Pero *Atzilut* todavía está en tal proximidad con el *Ein Sof* que también él es “uno con él”, siendo, en efecto, Divinidad. *Beriá* está apartado un grado más, y recibe su vitalidad a través de *Atzilut*, por lo que ésta es en menor medida y menos intensa que en *Atzilut*. De hecho, el pleno efecto e intensidad del *tzimtzúm* recién es perceptible en este Plano.

Aunque los aspectos particulares y categorías del *tzimtzúm* son demasiado numerosos para ser contados, y generalmente son de muchas clases diversas, hay, sin embargo, tres niveles de poderosa y abarcante contracción y condensación que dan origen a los tres Mundos inferiores. El Mundo de *Atzilut* (y *Adám Kadmón*) es Divinidad Misma. Así, cuando se habla de un *Masaj* o *Prasá* (“cortina”; “cobertura”) separando entre *Atzilut* y *Beriá* (y entre los mundos subsiguientes). Esto denota la inmensa distinción y separación entre estos niveles. *Ietzirá* está todavía más apartado, y deriva su vitalidad a través de *Beriá*, y *Asiá* es el más apartado y recibe su vitalidad por medio de *Ietzirá*.

Como las Diez *Sefirot*, estos Cinco Mundos se corresponden con las letras del Tetragrámaton: *Atzilut* se corresponde con la *iud*, *Beriá* con la primera *hei*, *Ietzirá* con la *vav*, y *Asiá* con la *hei* final. *Adám Kadmón*, por su estado de inmensa sublimidad, no puede representarse por ninguna letra específica sino por la “espiná” de la *iud*. Por lo tanto, tal como *Kéter* está por encima de todas las *sefirot*, *Adám Kadmón* lo está sobre todos los Mundos. A ello se debe que, generalmente, sólo se hable de Cuatro Mundos.

De hecho, los Mundos se corresponden con las *sefirot* mismas. Aunque las Diez *Sefirot* emanan y “funcionan” en cada Mundo en particular (*Kéter* de *Atzilut*, *Jojmá* de *Atzilut*, *Biná* de *Atzilut*, etc.), en cada uno de ellos predominan *sefirot* específicas. Así, *Adám Kadmón* corresponde a *Kéter*, es el plano de *Kéter*, porque *Kéter* es el *sefirá* predominante en *Adám Kadmón*. *Atzilut* corresponde a *Jojmá*; es el Plano de *Jojmá*, porque *Jojmá* es la *sefirá* predominante en *Atzilut*. *Beriá* corresponde a *Biná*, *Ietzirá* a las *Midot* (*Jésed*, *Guevurá*, *Tiferet*, *Nétzaj*, *Hod* y *lesod*), y *Asiá* a *Maljut*, porque éstas son respectivamente las *sefirot* predominantes en estos Planos. En términos de la “Imagen Humana” de las *sefirot* (el *Partzuf* de *Adám Kadmón*, la emanación original de la Luz Divina), el Mundo de *Adám Kadmón* es conocido como *Atzmut* (la “Esencia”, o alma), *Atzilut* como el “Cuerpo” que contiene esta alma, y *Beriá*, *Ietzirá* y *Asiá*, como las “Vestimentas” exteriores en que se inviste este Cuerpo. La diferencia entre estos Mundos es en un grado, en la medida del ocultamiento de *Atzmut* y, por lo tanto, a menudo se los compara con cuatro modelos de percepción denominados *reshimá* (marca), *jakiká* (grabado), *jatzivá* (cincelado), y *asiá* (promulgación):

Una *reshimá* es no-substancial; es una mera señal marcada, denotando apenas una distinción entre lo marcado y lo que no lo fue, o sea, entre la nada absoluta y la realidad (o, más bien, el comienzo de la realidad). Su clase de realidad es tan próxima a la nada que prácticamente no hay diferencia alguna entre ellos. Precisamente así, *Atzilut* es la primera salida hacia la substancialidad: entre la nada absoluta y la infinitud, y la categoría de substancialidad y finitud. Una *jakiká*, por otra parte, ya se percibe en mayor medida que la *reshimá*; en consonancia, *Beriá* es la etapa de un ser más perceptible y finito que *Atzilut*, aunque todavía muy sutil. Una *jatzivá* es más perceptible aún, tal como un objeto cincelado se siente mucho más que uno grabando.

Comparable a ello es *Ietzirá*. La percepción plena, completa en el plano de la substancialidad y la corporeidad distinguible, es el producto acabado de una *asiá*, y correspondiéndose con ella es el Mundo llamado por este nombre — *Asiá*.

Rabí Moshé Cordovero lee estas diferencias entre los Mundos en sus mismos nombres. Sugiere que el término *Atzilut* también se relaciona con la preposición *étzel* (cerca), denotando así la cercana proximidad —al grado de unidad— de las *sefirot* de *Atzilut* con su Fuente. El relaciona *Beriá* con el versículo “Pero si D’os (crea una creación)” (Números 16:30), con la connotación de llamada a existencia de algo nuevo, a partir de la nada. Por lo tanto, *Beriá* es radicalmente diferente y apartado de *Atzilut*. A *Ietzirá* lo relaciona con el versículo: “y Di-s, el Señor, formó al hombre del polvo del suelo” (Génesis 2:7). *Ietzirá*, entonces, se relaciona con el “polvo del suelo”, un nivel inferior, mucho menos espiritual, que *Beriá*. *Asiá* es explícito por sí mismo, como el más material y perceptible de estos términos, y esto también es sugerido por su aparición como tercero y último en el antes mencionado versículo de Isaías 43:7. Ahora bien, como se ha dicho, todas las *sefirot* emanan a lo largo de todos los Mundos, en general y en particular. Todas las *sefirot* se

manifiestan en *Atzilut*, así como también en *Beriá*, en *letzirá*, y en *Asiá*. Tal como están en *Atzilut*, todavía tienen una unidad explícita con su Emanador. Por medio de *Maljut* de *Atzilut* (como es la "función" de *Maljut*) las *sefirot* de *Atzilut* (latentemente inmanentes en *Maljut* de *Atzilut*) se proyectan más allá para manifestarse en *Beriá*. *Maljut* de *Atzilut*, así, sirve de mediador entre *Atzilut* y *Beriá*. En esta capacidad, *Maljut* de *Atzilut* asume una característica de *Kéter* que (como se dijera en el cap. de *Sfirot*) sirve de intermediaria entre una etapa superior y la siguiente más baja. Por lo tanto, *Maljut* de *Atzilut*, el nivel más bajo de *Atzilut*, re-emerge como *Kéter* de *Beriá*, el nivel más alto de *Beriá*. Mientras que las *sefirot* de *Beriá* son concretamente las *sefirot* de *Atzilut*, están en *Beriá* en un estado de gran ocultamiento y condensación. Pues la "transición descendente" de *Atzilut* a *Beriá* involucra el "paso" por el inmenso *tzimtzúm* de la *prasá* que separa estos Mundos. Por lo tanto, en *Beriá*, el Mundo de Creación, está la primera aparición de criaturas limitadas y finitas distintas de la Divinidad, aunque todavía estrictamente espirituales: las almas de los justos (*tzadikím*), y los ángeles sublimes.

El mismo proceso se repite en la siguiente etapa del desarrollo creativo. Por medio de *Maljut* de *Beriá*, las *sefirot* (todas latentemente presentes en *Maljut*) se proyectan adicionalmente hacia abajo para manifestarse en *letzirá*, emergiendo allí en una condensación y ocultamiento todavía mayor. Esto permite la aparición de criaturas menos sublimes y más numerosas que las de *Beriá*. A medida de que este proceso continúa, culmina en las entidades y criaturas físicas de nuestro mundo físico en el nivel más bajo de *Asiá*.

La implicación de este proceso creativo es doble: Por un lado permite la posibilidad de un mundo físico finito con criaturas físicas finitas al grado de que —por causa del inmenso *tzimtzúm* involucrado— parecen distintas y separadas de la Divinidad. Por otra parte implica la Inmanencia Divina o Presencia Interior (*Shejiná*) incluso en lo finito y físico. Pues no es nada menos que la misma luz del *Ein Sof* lo que emana de *Maljut* de *Atzilut*, si bien tan fuertemente oscurecida y condensada que no está propiamente manifiesta. Pues solamente el *Ein Sof* puede crear y mantener a todos los seres a partir de la nada; las *sefirot* no deben ser consideradas "agentes creadores" separados y distintos de la Divinidad.

KELIPOT, JITZONIM Y SITRA AJARA

Estos términos son sinónimos. Son los nombres para el mal y la impureza. *Sitrá Ajará* significa "el otro lado", es decir, el lado separado de, y opuesto a, la pureza y santidad. *Jitzoním* significa los "foráneos" o externos, es decir, las fuerzas más exteriores, el desperdicio de la santidad que constituye el mal. *Kelipot* significa "cáscaras", o cortezas; las cáscaras externas que contienen la fruta comestible pero no son comestibles por sí mismas.

La substancia de las *Kelipot*, como se mencionara antes, consiste de las partes no-asimilables de los quebrados Recipientes, por lo tanto, su desperdicio. Cada una de éstas subsiste en virtud de una chispa de santidad adjunta a ella. Esta chispa santa, su fuerza vital sin la cual dejarían de existir, está ocultada y encerrada por las cáscaras como la fruta comestible lo está por su cáscara, por lo que por sus propias fuerzas es incapaz de hacerse sentir y dominar sobre la cáscara. En consecuencia, el término análogo de *Kelipot*.

Hay cuatro *Kelipot* básicas, divididas en dos clases: Las tres *Kelipot* enteramente impuras y de mal, y *Kelipat Noga*. *Kelipat Noga* es la "piel", la cobertura inmediata a la chispa de santidad. Así, está en contacto directo con la santidad, y no es enteramente mala. Es un intermediario entre lo santo y lo profano, entre el bien absoluto y el mal absoluto. Las otras tres *Kelipot* están mucho más apartadas; ellas no están en contacto directo con la chispa sino que cubren la *Kelipat Noga*, una sobre la otra. Su nutrición y vitalidad de la santidad les llega por medio de *Kelipat Noga*.

Se alude a las cuatro *Kelipot*, y al término *Noga*, en Ezequiel 1:14: "viento tormentoso", "gran nube", y "un fuego asiéndose de sí mismo" -estos denotan las tres *Kelipot* totalmente impuras- y "un Resplandor (*Noga*) rondándolos" denota la cuarta *Kelipá*, *Kelipat Noga* (siendo el *Noga* una radiación de la santidad). La significación de estas dos categorías se entenderá con lo siguiente:

La Torá, la revelada Palabra de Di-s, es el criterio del bien absoluto y el mal absoluto. Todo lo que se requiere del hombre que haga, es bien absoluto; todo lo que se le ha prohibido hacer, es mal absoluto. Por lo tanto, todas las cuestiones vinculadas con las prohibiciones de la Torá (los objetos, acciones, expresiones, pensamientos, etc., prohibidos) fluyen y se derivan de las tres *Kelipot* totalmente impuras. Todas las cuestiones vinculadas al plano de lo que es esencialmente permisible según la Torá (a diferencia de lo que es ordenado, y excluyendo lo que está prohibido), esencialmente fluye y se deriva de *Kelipat Noga*.

Kelipat Noga, siendo una categoría intermedia entre la santidad pura y la impureza absoluta, tiene cierta relación con ambos. Esto significa que toda derivación de *Kelipat Noga* puede caer, y ser absorbida, en las tres *Kelipot* de mal; o, alternativamente, puede elevarse, y absorberse, en el plano de la santidad. Cuando la acción permitida (como, por ejemplo, el simple comer y beber) se realiza intencionalmente con un propósito superior, en aras del Cielo (por ejemplo, para tener energías para servir a Di-s), la vitalidad de esta acción (y los objetos permitidos que involucren) se destila y es absorbida en el plano de la santidad.

Si, por otra parte, el comer y beber perseguían el placer puramente sensual, sin ninguna intención más sublime, esta vitalidad se degrada y es temporalmente absorbida en las tres *Kelipot* impuras; temporalmente, porque en tanto el alimento es esencialmente apto y permitido para el consumo (por lo tanto, no prohibido), su vitalidad puede revertirse y ascender a la santidad junto con el consumidor cuando éste retorna ("hace Teshuvá") al servicio de Di-s.

Por lo tanto, los términos hebreos para "permitido" y "prohibido" son *Mutar* y *Asur*, respectivamente. *Mutar* significa literalmente "liberado", "libre"; esto es, la materia permitida no está atada y ligada por el poder de los *Jitzoním* impidiéndole regresar y ascender a la santidad. *Asur* significa literalmente "encadenado", "atado", pues la materia prohibida está atada y cautiva en poder de los *Jitzoním* que le impiden ascender y ser absorbida en la santidad para siempre, hasta que llegue el día en que la muerte (otro sinónimo para el mal) será tragada para siempre, como es escrito (Zejaría 13:2): "Y Yo erradicaré de la tierra el espíritu de impureza"; o hasta que el pecador se arrepienta en grado tal que sus transgresiones premeditadas se conmuten en auténticos méritos, lo que se logra mediante "arrepentimiento (*Teshuvá*) por amor", surgiendo de las profundidades del corazón, con gran amor y fervor, y de un alma pasionalmente deseosa de unirse al bendito Di-s, y sedienta de Di-s como un suelo árido en el desierto. El significado y la intención de las *Kelipot* se analizará en el siguiente capítulo.

BIRUR Y TIKUN: LA TAREA DEL HOMBRE

El hombre, creado último pero primero en la intención, tiene su morada en este mundo físico que es también morada de las *Kelipot*. Pues es la tarea y misión del hombre someter las *Kelipot* y predominar sobre ellas por medio de la Torá y las mitzvot a fin de concretar la Voluntad Divina - hacer de este mundo una morada para la Divinidad.

Ya se ha explicado que las *Kelipot* derivan de la "Rotura de los Recipientes". Este importante acontecimiento no fue un accidente catastrófico debido a algún defecto en el proceso evolutivo del mundo. Por el contrario, fue un desarrollo lícito e intencional a fin de crear el mal. Pues el hombre puede tener la libertad de elección sólo donde hay una alternativa entre el bien y el mal. Y sólo donde el hombre usa esta elección libre para realizar sus tareas y deberes puede ser premiado en consonancia, y recibir sus requerimientos desde una perspectiva de ley, justicia y equidad. El mal, por lo tanto, sirve un propósito Divino.

De hecho, la Inclinación al Mal en el hombre es un instrumento para el amor a Di-s. Por consiguiente, está escrito: "Y amarás a Di-s, tu Señor, con todo tu corazón" (Deuteronomio 6:5); "con todo tu corazón" significa con ambas inclinaciones tuyas, la Inclinación al Bien así como también la Inclinación al Mal. La Cabalá es bastante enfática al respecto, y declara que no puede haber mayor servicio a Di-s que someter la Inclinación al Mal con el poder del amor a Di-s. Pues cuando es sometida y su poder quebrado por el hombre de esta manera, éste llega a ser un genuino amante de Di-s, dado que ha aprendido cómo hacer que la Inclinación al Mal misma sirva a Di-s. "Todo lo que el Santo, bendito sea, ha hecho, arriba y abajo, es con el objeto de manifestar Su gloria y para Su servicio.

Ahora bien, ¿quién ha visto un sirviente trabajando contra su amo y urdiendo planes para contrarrestar todo lo que es voluntad de su amo? Es la voluntad del Santo, bendito sea, que los hombres Lo sirvan y marchen por la senda de la verdad, continuamente, para que el hombre pueda ser premiado con beneficios. Dado que ésta es la voluntad del Santo, bendito sea, ¿cómo puede un sirviente perverso venir y contradecir la voluntad de su amo y tentar al hombre a caminar por el camino del mal, repeliéndolo del camino del bien y haciéndole desobedecer la voluntad de Di-s?"

Para resolver esta aparente paradoja, el Zohar declara que, de hecho, el intencional propósito del mal es meramente cumplir la voluntad de Di-s, y lo ilustra con la famosa "parábola de la ramera": Un rey instruyó y advirtió a su hijo de llevar una vida moral ejemplar y no caer presa de la tentación. Entonces, en secreto, convocó a una mujer inteligente y hermosa y le ordenó seducir a su hijo, poniendo a prueba de esa manera su obediencia y devoción a su padre. Ella recurrió a toda artimaña posible para seducir al príncipe. Pero éste, siendo bueno, obedeció el mandato de su padre; rechazó sus encantos y la apartó de sí. Entonces el

padre, el rey, se alegró enormemente y confirió a su hijo los mayores regalos y honores. Ahora bien, ¿quien generó toda esa gloria al príncipe? ¡Sin duda esa mujer! El Zohar concluye: "Sin duda ella ha de ser alabada por todo; pues, primero, cumplió la orden del rey, y segundo, hizo que el hijo recibiera todo este bien, y provocó aquel intenso amor del rey por su hijo".

Por lo tanto, el propósito del hombre es someter a la *Sitrá Ajará* y aplastar su poder, pues "Cuando esa *Sitrá* es sometida, el Santo, bendito sea, Se alza a lo Alto y Se enaltece en Su gloria. De hecho, no hay servicio a Di-s salvo cuando surge de la oscuridad, y ningún bien salvo cuando surge del mal... La perfección de todas las cosas se logra cuando el bien y el mal se entremezclan y se tornan totalmente bien, pues no hay bien salvo si emana del mal. Con ese bien Su gloria se alza, y ese es el servicio perfecto".

Cuando el hombre estimula su propio atributo de *Guevurá* para someter y aplastar el desperdicio de la *Guevurá* Suprema acá abajo y predomina sobre ella, causa un efecto recíproco: que el Divino atributo de *Guevurá* sea sometido y predomine sobre los Juicios Supremos (*Hamtakat Hadiním*: la "mitigación de los juicios") y el Divino *Jésed* y *Rajamím* se manifestarán abajo sin obstáculos.

Las *Kelipot*, así, cumplen un propósito distinguido. Hay una chispa (*Nitzotz*) de Divinidad adosada a ellas que les permite subsistir como un sirviente para cumplir el propósito del Amo. Cuando esta chispa es retirada de las *Kelipot* y restaurada al plano de la Santidad para ser absorbida allí, las *Kelipot* son privadas de su vitalidad y dejan de existir. Y ésta es la tarea del hombre: retirar esa chispa de santidad. Esto se llama *Birur*, y éste es el concepto de *Tikún*.

Birur significa "Selección, Refinado". Cuando el hombre se relaciona conscientemente con los derivados de las *Kelipot*, activa o pasivamente, en el contexto de su propósito Divino, libera la chispa de Divinidad (*Birur*) y la devuelve a su fuente, provocando la Restitución y Reintegración (*Tikún*) de todo el Ser. La "cáscara" es quebrada, la "fruta" extraída, y el orden cósmico apropiado restaurado.

Esto es, los objetos potencialmente santos (*Kelipat Noga*) se subliman y absorben en el plano de la santidad por medio de las acciones desempeñadas adecuadamente y salvaguardándolas de los *Jitzoním*, es decir, resistiendo las tentaciones del mal. Pues cuando *Kelipat Noga* es totalmente absorbida en el plano de la santidad, las *Kelipot* impuras (que reciben su vitalidad por intermedio de *Kelipat Noga*) son privadas de su vitalidad y aniquiladas.

Por otra parte, cada acto impropio (pecado) causa exactamente lo contrario. Los actos pecaminosos retienen y sostienen a la *Sitrá Ajará*; *Kelipat Noga* es absorbida entre las *Kelipot* impuras, fortaleciéndolas de ese modo y aumentando su poder, y haciendo que la chispa de santidad esté adicionalmente encarcelada y oculta entre las *Kelipot*. Esto es conocido como el concepto de "*Shejiná* en el exilio": La *Shejiná*, la Inmanente Presencia Divina, la chispa de Santidad, es exiliada entre las *Kelipot* para permanecer allí amarrada y sin salida hasta que el pecador se arrepienta intensamente, o hasta el día en que Di-s elimine el espíritu de impureza de la tierra.

Cada uno tiene asignada su porción de chispas que debe refinar y liberar de su ocultamiento. Pues Adám, con su pecado, fortaleció e incrementó el poder del mal. Las muchas chispas que cayeron a causa de su catastrófico acto quedan para que sus descendientes las liberen. Esta es la causa y el propósito del *Galut* (Exilio, y Diáspora). Y cuando todas las chispas hayan sido liberadas, la *Shejiná* es liberada totalmente de Su exilio e Israel es redimido, introduciendo la Era Mesianica.

1. SIGNIFICADO DE SEFIROT

El *tzimtzúm* en sus diversos niveles produce una serie de numerosas etapas intermediarias entre la Luz infinita del *Ein Sof* y el universo finito, posibilitando la creación del mundo finito y pluralista. Estas etapas intermediarias se dividen generalmente en cinco clases o grados, de los que se habla como los Cinco Mundos o Planos. Las radiaciones variantes de la Luz Divina en estos Mundos, volviéndose cada vez más intensamente reducidas y oscurecidas de un nivel al próximo, se denominan *Sefirot*.

Hay cuatro aspectos principales: (1) *Ein Sof* (2) *Or Ein Sof* — la automanifestación de Di-s; (3) el mundo finito; y (4) los niveles intermediarios en el consecutivo desarrollo del proceso creativo producido por medio de *tzimtzúm*. Del *Ein Sof*, como se mencionó antes, nada puede postularse, excepto que El es *Ein Sof*. Los Nombres o atributos sólo se aplican a las manifestaciones, a aquellos aspectos de la Divinidad que se revelan a la creación y en ella. Estos atributos o manifestaciones Divinas son radiaciones reducidas de la Luz del *Ein Sof* y se denominan *sefirot*. Las *sefirot* hacen de puente, para decirlo de alguna manera, entre el

Ein Sof y el mundo final. O sea, a fin de que cobren existencia creaciones finitas, la Luz del *Ein Sof* se invistió en las *sefirot*. Sólo mediante su investidura previa en las *sefirot* en todas las etapas intermediarias producidas por el *tzimtzúm* se pudo investir en un mundo finito y físico.

Las *sefirot*, por lo tanto, son emanaciones Divinas, fases diversas en la manifestación de la Divinidad. Mientras hablamos de ellas en términos de numerosas gradaciones, debe tenerse sumo cuidado de esquivar cualquier equivocación fatal de dualismo o pluralidad en Di-s. No hay sugerencia alguna de que las *sefirot* han de tomarse como entidades distintas y separadas del *Ein Sof*. Por el contrario, hay una unidad intrínseca y básica entre el *Ein Sof* y las *sefirot*. Esta ya ha sido acentuada por *Sefer Ietzirá*: “Las diez *sefirot* son sin nada (*bli ma*). Su final está enclavado en su principio, su principio enclavado en su final, como una llama ligada al carbón. Pues Di-s es Uno. ¡No hay segundo a El, ni anterior al Uno que puedas contar!”

Esta idea es reafirmada en el Zohar con un énfasis aún mayor: “El Santo, bendito sea, emite diez coronas, santas coronas supremas. Con éstas El Se corona y en éstas El Se inviste. El es ellas y ellas son El, tal como la llama está unida al carbón, y no hay división allí”. Toda diferenciación no es sino desde nuestra perspectiva y en relación con nuestro conocimiento, mientras que en lo Alto todo es Uno; todo está dispuesto en un balance, invariable y eterno, como está escrito: “Yo, Di-s, no he cambiado” (Malaji 3:6).

La declaración de Maimónides de que en Di-s, Su Esencia, Su Ser y Su Conocimiento son absolutamente uno, una unidad simple y no un compuesto, se aplica por igual a todos los atributos Divinos y a todos los sagrados Nombres atribuidos a El; “Todos constituyen una unidad absolutamente perfecta, que es Su mismísima Esencia y Ser. Y como Maimónides declaró: ‘Esto está más allá de la capacidad de la boca para expresarlo, más allá de la capacidad del oído para escucharlo y del corazón del hombre para conocerlo cabalmente’”. Está más allá de la captación — captar cómo El une con ellos; es por eso que los atributos del Santo, bendito sea, que son las *sefirot*, son llamados por el Zohar “el Misterio de la Fe” — que es la fe que trasciende el intelecto. La Torá usa la fraseología humana sólo para permitir al oído escuchar aquello que puede comprender, y por lo tanto se otorgó a los místicos permiso para hablar alegóricamente de *sefirot*. Es, a modo de ilustración, como la unidad de la luz del sol con el globo solar — siendo el globo solar la luminaria, mientras que la radiación y rayo que irradia y brilla de él se llama luz. Cuando la luz está en su fuente, en el sol, está unida a él en unidad absoluta, pues sólo hay una única entidad: el cuerpo de la luminaria que emite luz. Todos los atributos del Santo, bendito sea, Su Voluntad, y Su Sabiduría, se designan con estos nombres sólo en relación con las criaturas.

Este concepto de *sefirot* o atributos explica también la razón misma de la creación. Pues incluso mientras las *sefirot* o atributos están en absoluta unidad con Di-s, tienen una aplicación real sólo en relación con la creación. Así, para concretar, como si fuera, estas potencias Divinas, facultades o atributos (o sea, sabiduría, bondad, compasión, soberanía, etc.) Di-s creó el universo en el cual manifestarlas (tener súbditos sobre los cuales expresar o manifestar Su bondad y compasión, sobre los cuales manifestar Su majestad, y así sucesivamente). En espíritu similar, la creación también es un medio por el cual Di-s puede manifestar Su poder o potencia en entidades finitas nada menos que en el infinito, conservando de ese modo el principio de absoluta omnipotencia. Esto no significa que la creación implique un cambio en Di-s, que la creación preste a Di-s una perfección que no poseía previamente. Pues todos los atributos son eternamente de la misma Esencia y Ser de Di-s, absolutamente uno con El; es sólo que se manifiestan por medio de la creación. Pues el *Ein Sof*, como se dijera antes, es “la perfección absoluta sin deficiencia alguna” y “Tú eras antes de que el mundo fuera creado, Tú eres desde que el mundo fue creado” — exactamente el mismo sin cambio, como está escrito: ‘Pues, Yo, Di-s, no he cambiado’”.

2. EL ORDEN DE LAS SEFIROT

Las *sefirot* son diez dimensiones o clases en el siguiente orden: *Kéter* (Corona); *Jojmá* (Sabiduría); *Biná* (Entendimiento); *Jésed* (Bondad; gracia; benevolencia); *Guevurá* (Poder); *Tiferet* (Belleza); *Nétzaj* (Resistencia; victoria); *Hod* (Esplendor; majestuosidad); *lesod* (Fundamento); *Maljut* (Soberanía; Reinado). En algunos esquemas *Kéter* es omitido del orden de las Diez *Sefirot* por razones a explicarse más adelante; estos esquemas toman a *Jojmá* como la primera de las diez e insertan a *Dáat* (Comprensión) como un *sefirá* después de *Biná*.

El orden total de las *sefirot* se divide generalmente en dos grupos conocidos como “las tres madres y las siete dobles”. O sea, las tres primeras son las *sefirot* principales, las *imot* (“madres”) de las que, y por cuyo intermedio, emanan las otras siete *sefirot*. Cuando se comienza con *Jojmá*, la tríada de las primeras tres *sefirot* también es llamada *Séjel* (“Intelecto”) mientras que las otras siete se llaman *Midot* (Atributos; Facultades emocionales). Se hace otra distinción al llamar a las primeras tres “Tres *Rishonot*” (“Tres Primeras”, o a veces “Tres Superiores”), y a las otras siete “Siete *Tajtonot*” (“Siete Inferiores”). Las “Siete Inferiores” se subdividen en las dos tríadas de *Jésed-Guevurá-Tiferet* y *Nétzaj-Hod-lesod* (estas seis, en

conjunto, se llaman “Seis *Ktzavot*”, “Seis Extremidades”), y la última singular, *Maljut*. Si bien hay una serie de otras agrupaciones y distinciones tales que abundan en los escritos místicos (y con algunas de éstas nos encontraremos en los capítulos siguientes), las mencionadas son las principales o más comunes.

3. KÉTER

Kéter (corona) es la dimensión o nivel más alto de las *sefirot*. El término mismo denota su importancia: como una corona está en lo alto de la cabeza y la rodea, así *Kéter* está en lo alto de todas las *sefirot* y las rodea a todas. La analogía va un paso más lejos: tal como la corona no es parte de la cabeza ni del cuerpo sino separado de estos, del mismo modo *Kéter* es esencialmente distinto de las demás *sefirot*. Es la primera emanación, y como tal el “nivel más bajo”, para decirlo de alguna manera, del Emanador. A ello se debe que *Kéter* sea llamado *Temirá dejol Temirín* (“El más oculto de todos los ocultos”), y se lo denomine *Ain* (“nada”). Estos términos significan el total ocultamiento del rango de *Kéter* debido a su suprema sublimidad. *Kéter* es tan sublime y oculto que nada puede decirse o postularse de él. El Zohar, por lo tanto, le aplica el refrán de *Ben Sirá*: “No procures las cosas que están más allá de ti, ni busques cosas ocultas de ti”. Mientras que otras *sefirot* son representadas a veces por diversas letras del alfabeto, ninguna puede describir o representar a *Kéter*. A ello se debe que *Kéter* a veces sea excluido del esquema de las *sefirot*. Es demasiado sublime como para ser incluido. Es una categoría y clase en mérito propio. De hecho, se denomina el “intermediario” entre el *Ein Sof* y las *sefirot*, salvando la brecha, como si fuera: es el “nivel más bajo” de la Luz del *Ein Sof* y desde allí, y por su intermedio, emanan las subsiguientes emanaciones Divinas (siendo de este modo la raíz o alma misma de las *sefirot*). *Kéter* representa la “palanca” de las manifestaciones Divinas y como tal se llama *Ratzon HaElión* (“Voluntad Suprema”) de Di-s: no una voluntad particular dirigida a alguna meta específica, sino la Voluntad Divina (*Ratzón*) original subyacente a la voluntad creativa; es la “Voluntad de voluntades”, la “voluntad esencial” o la “voluntad de tener voluntad”, como si fuera, que precede a todas las facultades o atributos (o sea, las *sefirot*).

4. JOJMÁ-BINÁ-DÁAT

Estas tres *sefirot* forman una tríada, abreviada como *JaBaD*. Análogo a ellas son las tres facultades en el intelecto humano, con los mismos nombres, Sabiduría, Entendimiento y Comprensión. *Jojmá* es la raíz de los atributos siguientes. Por eso se la llama *Reishit* (“Comienzo”). Representa la primera actividad creativa de Di-s; es el instrumento inicial de la creación Divina concreta. El *Ein Sof*, con la mediación de *Kéter*, se “invierte” en *Jojmá*, y allí comienza la creación. Así, está escrito: “Tú los has hecho a todos *beJojmá*” (Salmos 104:24) y “Di-s fundó la tierra *beJojmá*” (Proverbios 3:19). *BeJojmá* puede traducirse de dos maneras correlacionadas, ambas importantes en nuestro contexto. El primer sentido es “con”, o “por”, *Jojmá*; así, *Jojmá* es el instrumento de creación. Todo deriva de *Jojmá*; *Jojmá* es inmanente en todo (aunque en crecientes ocultamientos) y lo anima todo, como está escrito “*Jojmá* da vida a quien la tiene” (Eclesiastés 7:12).

El segundo sentido es “en *Jojmá*”. Esto significa que en *Jojmá* se funda la creación, y la posibilidad de todo ser adicional existe allí en potencia. Así, la palabra *Jojmá* se interpreta significando *kój ma/d”m gj*, el “potencial” de “qué es”. *Jojmá* es la semilla de creación, el principio y la primera revelación de creación. Sin embargo, es tan concentrada y comprimida que por sí misma no es captable. Por sí misma es un estado de oscuridad (*mojá setimáa* — el “cerebro oculto”). Entre las letras del Tetragrámaton que simbolizan todas las *sefirot*, *Jojmá* es representada por la primera, la *iud/i* — un pequeño punto, simple y no-descriptivo, y se la denomina “el Jardín del Edén” del que se ha dicho “ningún ojo lo ha visto”. Así, es poco lo que puede decirse de *Jojmá*, por lo que también es denominada *áin* (“nada”). El potencial de *Jojmá* es extraído de la oscuridad total y externalizado en *Biná*, la siguiente *sefirá*. Esto se entenderá trazando una analogía con las facultades del intelecto humano: *Jojmá* se corresponde con el destello intuitivo de la iluminación intelectual: la idea original propiamente dicha. Es la idea seminal, el “pensamiento interior”, los detalles que aún no fueron diferenciados y externalizados; aún no fueron procesados y se encuentran intensamente concentrados en el destello intuitivo. Cuando se medita acerca de la idea, sus implicaciones y detalles resultarán revelados; la idea se entenderá. Los elementos individuales ocultos en el destello original entonces se externalizan y se tornan manifiestos en la mente. Esta es la facultad y el estado de *Biná* (entendimiento).

Biná es realmente la expansión y elucidación de *Jojmá*, y ésta “se vuelve sabia únicamente mediante *Biná*”. La definición estándar de la facultad de *Biná* es “Entender o deducir una cuestión de otra”. Entre las letras del Tetragrámaton, *Biná* es representada por la *hei/d*. A diferencia del punto simple no-dimensional de la *iud*, la *hei* es una letra más concreta: tiene dimensiones de largo y ancho, lo que significa explicación, entendimiento y manifestación. Por lo tanto, el Zohar se refiere a las *sefirot* de *Jojmá* y *Biná* como “El punto (*Jojmá*) en el palacio (*Biná*)”, simbolizando el significado de estas categorías y su relación. Sin embargo, *Jojmá* y *Biná* por sí mismos son abstractos. El concepto está allí y es claro en la mente. Pero está sólo en la

mente, internamente, mientras que externamente es inaudible e invisible. Por sí mismo, en la mente, no conduce a ninguna conclusión, no está plenamente concretado. El concepto, sabiduría y entendimiento, son un poder potencial que precisa ser concretado, pero todavía no lo fue. Además, *Jojmá* y *Biná* son dos facultades separadas: el destello intuitivo del conocimiento intelectual (*Jojmá*) puede estar allí, y así es con el poder de deducción (*Biná*), el poder de comprender este destello.

Pero, ¿cómo se los une? ¿Cómo llega el “punto” a externalizarse en el “palacio”?

Estos dos estados —la unión de *Jojmá* con *Biná*, y la implementación práctica del concepto informado— se logran mediante la facultad de *Dáat*. Sin embargo, tal como hablamos de dos estados, efectos o “actividades” en dos niveles diferentes, del mismo modo debemos hablar de dos categorías de *Dáat*, o sea, *Dáat* en dos planos: *Dáat Elión* (“*Dáat Superior*”) y *Dáat Tajtón* (“*Dáat Inferior*”).

El significado etimológico de *Dáat* es “apego” o “unión”. Así, *Dáat* es el principio unificador que junta y combina las facultades de *Jojmá* y *Biná*. Este principio unificador se llama *Dáat Elión*, pues trasciende a *Jojmá* y *Biná*; es un aspecto o derivado directo de *Kéter*, la Voluntad Suprema que desea y procura —y en consecuencia es capaz de lograr— la unión de *Jojmá* y *Biná*. Pero producir esta unión es, por sí mismo, un medio hacia un fin adicional: implementar o aplicar y concretar el concepto de *Jojmá* que tomó cuerpo en *Biná*. El poseer sabiduría o incluso entendimiento todavía no significa que realmente será implementado y aplicado en la práctica. El principio de sabiduría no precisa sólo ser entendido sino también sentirse. Debe canalizarse a los atributos emocionales para que estos actúen sobre él en términos de disposiciones apropiadas: procurar aquello que la sabiduría dicta que debe buscarse, y evitar aquello que la sabiduría dicta que debe evitarse. Esta profunda concentración interior en, y devoción a, la *Jojmá* corporizada en *Biná*, esta sensibilización (*Hargashá*), es la facultad de *Dáat Tajtón*. Es la plena preocupación con el concepto captado y entendido hasta lograr una intensa unión entre el intelecto y las emociones (*Séjel* y *Midot*) y llevar la idea a su lógica conclusión en la aplicación práctica. Esta facultad de *Dáat Tajtón* es inferior a *Jojmá* y *Biná* —y de ella se ha dicho “Si no hay *Biná*, no hay *Dáat*” (*Avot* 3:17)— y las sigue. Es a esta facultad de *Dáat* que se hace referencia comúnmente cuando el término *Dáat* aparece sin calificativos.

En la terminología metafórica de la Cabalá y el jasidismo, *Jojmá* se llama *Aba* (“Padre”) y *Biná* se llama *Ima* (“Madre”). En términos metafóricos, la semilla de *Aba* se implanta en la matriz de *Ima* y allí la planta rudimentaria de la semilla se desarrolla, expande y es externalizada. *Dáat* se llama *Ben* (“Hijo”), o sea, la progenie de esta unión de *Jojmá* y *Biná*. Allí, el concepto e idea original ha madurado en disposiciones correspondientes. Por lo tanto, *Dáat* es la esencia todo-abarcante de las *Midot*, las facultades emocionales o los atributos de las *sefirot* inferiores. Pues las *Midot* expresan y revelan estas disposiciones, originadas en el *Séjel*, en la forma de *Jésed*, *Guevurá*, *Tiferet*, *Nétzaj*, *Hod*, *lesod* y *Maljut*.

Un comentario final en cuanto a lo dicho hasta acá: Al explicar estas *sefirot* y su interrelación como lo hemos hecho hasta aquí (y haremos en los capítulos siguientes), lo hicimos por medio de la referencia analógica con las facultades del alma del hombre: *Kéter* (la voluntad todo-abarcante) conduciendo a *Jojmá* (el destello intelectual intuitivo o seminal) que es unido por *Dáat Elión* a *Biná* (la facultad de entender) para entonces concretarse en *Dáat Tajtón* y establecerse en las disposiciones de las *Midot*. En el hombre hay, por lo tanto, una secuencia temporal, un proceso de desarrollo gradual en etapas temporalmente diferentes. Obviamente, no puede decirse lo mismo del proceso Divino. Como enfatizara Rabí Ishaiá Horowitz, la analogía es inadecuada y se quiebra por dos razones básicas:

En primer lugar, con Di-s no hay secuencia temporal; todas estas “etapas” son simultáneas al grado de que tan pronto como “surge en la Voluntad de Di-s” se ejecuta instantáneamente y no hay “antes” y “después” salvo en algún sentido sumamente sutil y cualitativo. En segundo lugar, en el hombre la ejecución de su voluntad y sabiduría es una categoría distinta, dependiente pero separada, de su voluntad y sabiduría mismas, en tanto que con Di-s son una unidad absoluta e inseparable.

5. JÉSED-GUEVURÁ-TIFERET

Jésed significa bondad en el sentido de una benevolencia absoluta, gratuita e ilimitada. Es la total cristalización de la disposición para conferir bondad y benevolencia con el objeto mismo de conferir bondad, sin importar los méritos del receptor. Es el atributo o la disposición que subyace a la creación, para traer a la existencia receptores para la benevolencia Divina, y así está escrito: “El mundo fue construido por *Jésed*” (*Salmos* 89:3). O sea, como es intrínseco a la naturaleza del benévolo ser benevolente en la acción, Di-s llamó a ser —a partir de la nada— el mundo y todas las criaturas. La Creación, por lo tanto, es un acto de *Jésed*, y es de este atributo que la fuerza vital Divina, que anima a toda la creación, emana. La implicación de *Jésed* (la creación y su sostén continuo) es una manifestación de la benevolencia infinita (*Jésed*) que es de la esencia de Di-s.

Sin embargo, la radiación del *Jésed* Divino es tan ilimitada como su Fuente, en tanto que las criaturas a las que emana son limitadas y finitas. Las criaturas finitas no pueden absorber ni tolerar semejante abundante y poderosa emanación como lo es el *Jésed* Divino. De ser expuestas a él, se volverían nulas y dejarían de existir. *Jésed* precisa ser controlado, restringido, y su fuerza plena resguardada, ocultada, limitada. Esto se logra mediante *Guevurá*.

Guevurá significa “Poderío” o “Fortaleza” en el sentido de severidad. Es el atributo de *Din* (Ley y Juicio). El *din* exige que *Jésed* sea distribuido justamente, o sea, en proporción con los méritos del presunto receptor, y no de manera gratuita e ilimitada. Así, es el principio que procura controlar, limitar y restringir. *Guevurá* implica *tzimtzúm*, contraer, retirar, esconder y limitar las emanaciones Divinas. Por sí mismos, *Jésed* y *Guevurá* presentan una antinomia como principios diametralmente opuestos uno del otro, pues *Guevurá* busca impedir, total o parcialmente, la emanación de *Jésed*. Así, de la severidad de *Guevurá* se derivan también los severos Juicios Divinos. Pero esto no significa que *Guevurá* es un concepto estrictamente negativo. Por el contrario, siendo uno de los atributos Divinos, debe verse como positivo y contribuyente.

De hecho, la benevolencia Divina según es canalizada por medio de *Guevurá* puede tener una ventaja exclusivamente peculiar. Particularmente en el marco del acto de creación, *Guevurá* —precisamente como se expresa por el *tzimtzúm*— es, en efecto, una expresión del Amor y la Benevolencia Divinas. Pues, como hemos visto, el *tzimtzúm* posibilita que las criaturas de Di-s puedan existir y subsistir. Sin embargo, éste no sería el caso si *Guevurá* dominara sola. Tal como *Jésed* por sí mismo imposibilita que la creación pueda subsistir, del mismo modo *Guevurá* por sí misma excluye la existencia de la creación. Pero como ambos son atributos Divinos en absoluta unidad con la esencia Divina, no son principios separados ni luchan uno con el otro. Ellos pueden “operar” exitosamente por vías de una facultad mediadora, el Divino atributo de *Tiferet*. *Tiferet* armoniza y mezcla el flujo libre de *Jésed* con el severo *tzimtzúm* de *Guevurá*. Los combina de manera tal que *Jésed* siga fluyendo, limitado por *Guevurá* como para que *Jésed* resulte tolerable, o sea, que las criaturas puedan continuar existiendo incluso cuando se benefician de *Jésed*. *Tiferet*, por lo tanto, no es una mezcla por igual sino que tiende a *Jésed*.

Esta cualidad explica por qué esta *sefirá* es llamada *Tiferet*, “belleza”: combina los diferentes colores de *Jésed* y *Guevurá*, y el armonioso colorido de este atributo lo hace hermoso (*Tiferet*).

La relación entre estas tres *sefirot* se ve a las claras. A ello se debe que, juntas, formen una tríada conocida con el acróstico de *JaGaT*. También, estas tres son las *Midot* esenciales o básicas en relación con las que las otras no son sino derivadas, como se verá en la sección siguiente. Pues todas las *Midot* son un aspecto de *Jésed* (emanación y derrame), de *Guevurá* (retiro y restricción), o de *Tiferet* (la armoniosa mezcla de los dos aspectos anteriores). Además, muy a menudo se habla de *Tiferet* sola como del principio de las *Midot* porque contiene dentro de sí las disposiciones básicas de las *Midot*. Hay una serie de términos que aparecen frecuentemente como sinónimos para estas tres *Midot*. Así *Jésed* se llama *Guedulá* (Grandeza; magnificencia) porque expresa la infinita Grandeza (Benevolencia) de Di-s; *Guevurá* es sinónimo de *Din* (Juicio), y *Tiferet* de *Rajamím* (Compasión; misericordia). *Rajamím*, la Compasión Divina, es el principio armonizador que restringe el *Jésed* excesivo y mitiga la severa *Guevurá*, y de ese modo el plan Divino de creación resulta posible y la “disposición del benévolo es ser benévolo” se concreta. En este contexto, *Tiferet* también es llamado *Emet* (Verdad). Similarmente, hay una referencia frecuente a diversos otros factores que se corresponden con estas *Midot* así como también con las otras *sefirot*. Así, las siete *Midot* tiene entidades correspondientes en las siete figuras dominantes de las Escrituras llamadas “los padres del universo”: Avraham, Itzjak, Iaacov, Iosef, Moshé, Aharón y David. Cada uno de estos, por su posición individual, disposición y modo de servicio y veneración, se corresponde con una de las *Midot*. La referencia más frecuente es a los tres Patriarcas según se corresponden con las tres primeras *Midot*. Así, Avraham representa *Jésed* porque sus inclinaciones y actividades expresaron bondad y benevolencia en su máximo grado. Itzjak simboliza *Guevurá* pues éste era el atributo más dominante en él. Iaacov representa *Tiferet* porque él combinó el *Jésed* de su abuelo y la *Guevurá* de su padre.

6. NÉTZAJ-HOD-IESOD

Estas tres *sefirot*, también, forman una tríada conocida con el acróstico de *NeHÍ*. Su importancia básica, así como también la característica de su relación, es que *Nétzaj*, *Hod* y *Iesod* son los receptáculos para los tres Patriarcas, es decir, *Jésed*, *Guevurá* y *Tiferet*. En otras palabras, estas tres *Midot* “inferiores” sirven de herramientas, recipientes o canales por los cuales las precitadas *Midot* “superiores” logran su propósito y objetivo. Esto no significa que *NeHÍ* es idéntico a *JaGaT*: *Nétzaj* es meramente una rama y canal de *Jésed*, *Hod* de *Guevurá*, y *Iesod* de *Tiferet*.

Jésed-Guevurá-Tiferet son la esencia misma de los atributos que implican y están directamente influenciados y dirigidos por *Jojmá*, *Biná* y *Dáat*. Una vez que los atributos de *JaGaT* son establecidos por

JaBaD, forman disposiciones para concretarse a sí mismos. Estas disposiciones ya no están influenciadas o controladas directamente por *JaBaD* sino que son las disposiciones simples, supra-rationales, que buscan llevar los atributos de *JaGaT* a su conclusión lógica. Estas disposiciones son *Nétzaj*, *Hod* y *lesod*, que actúan, como si fuera, por simple fe, o “mecánicamente”, más que por el estímulo de la razón (*Séjel*) como lo hace *JaGaT*.

También, pese a su identificación como ramas o derivados de sus predecesoras, *Nétzaj* no es siquiera proporcionalmente idéntico a *Jésed*, ni *Guevurá* a *Hod*, ni *lesod* a *Tiferet*. Pues dado que evolucionan por miedo del abarcante atributo de *Tiferet* que incluye en sí tanto *Jésed* como *Guevurá*, *Nétzaj* no posee la intensidad simple de *Jésed*, ni *Hod* la de *Guevurá*. Lo mismo con *lesod*, aunque media entre *Nétzaj* y *Hod* como *Tiferet* entre *Jésed* y *Guevurá*, por la antedicha razón difiere de *Tiferet* no sólo en intensidad, sino más significativamente porque tiende hacia *Hod* (el lado de *Guevurá*) mientras que *Tiferet* —como hemos visto— tiende hacia *Jésed*. Por otra parte, mediante *Tiferet*, *Nétzaj* también es capaz de recibir y aplicar los aspectos positivos de *Guevurá* mientras *Hod* es capaz de recibir el flujo de *Jésed*, mitigando de esa manera su aspecto de la severidad de *Guevurá*.

Otra distinción sustancial es la siguiente: A diferencia de las otras *Midot*, *Nétzaj* y *Hod* comúnmente van emparejadas juntas. El *Zohar* se refiere a ellas como “dos mitades de un cuerpo, casi como mellizos”. Y similarmente los términos que se relacionan con estos dos atributos están comúnmente íntimamente relacionados uno con el otro. En este contexto, y en vista de lo dicho, *Nétzaj* y *Hod* se denominan “los apoyos de las *sefirot* superiores”, análogos a las caderas, muslos o piernas del cuerpo humano que sostienen el cuerpo entero (incluyendo la cabeza). En consecuencia, son vistos como estando fuera del cuerpo mismo, o sea, fuera del cuerpo de *JaBaD* y *JaGaT* —aunque sostienen al cuerpo— conduciéndolo a su destino en general y canalizando a *Jésed* y *Guevurá* en particular. Así, como se dijera, están en el nivel de la actividad, preocupados directamente con la emisión definitiva de *Jésed* y *Guevurá*.

En la metáfora del hombre, *Nétzaj* y *Hod* son los “riñones que aconsejan”. O sea, en el momento de las emanaciones concretas desde las *Midot* superiores es preciso deliberar cómo han de emanar de tal suerte que resulten justos y benéficos. Por ejemplo, cuando un padre desea transmitir alguna información intelectual a su hijo, no puede enseñarle los datos simples por sí mismos tal como están en su propia mente. El padre ya ha reflexionado sobre la información; en su propia mente ésta es clara; él la comprende plenamente. Pero cuando ahora encara a su hijo con esta información (es decir, tal como es por sí misma y en su totalidad) sin rebajar el razonamiento al nivel del niño, éste será incapaz de comprenderla y absorberla. Si ésta ha de ser transmitida efectivamente, el padre precisa tomar en cuenta las facultades limitadas de la mente de su hijo y enseñarle en consonancia.

Hay dos consideraciones: por un lado enseñar al niño tanto como sea posible (una noción de *Jésed*), y por otra parte retener del niño aquello que éste es, por ahora, incapaz de absorber (una noción de *Guevurá*). Estas consideraciones —la deliberación del padre y la disposición de los datos y el razonamiento de tal suerte que el niño sea capaz de captarlos efectivamente— son funciones de *Nétzaj* y *Hod*.

Nétzaj, así, representa el atributo de Persistencia, de predominar y mantenerse firme contra todo lo que retendría o interferiría (esto es, los aspectos de *Guevurá*) con el flujo de la Benevolencia Divina (*Jésed*), y conquistarlo. *Hod* busca restringir (*Guevurá*) el exceso de absorbencia, preservar el Esplendor y la Majestad Divina de resultar disipada en la abundante Benevolencia (*Jésed*).

Ahora bien, para llevar la mencionada metáfora un paso más allá: Si la mente del padre no está dispuesta a enseñar a su hijo, el hijo no puede ser un receptor eficiente para el conocimiento del padre. Si la transmisión de información ha de ser plenamente efectiva, de la persona se requiere no sólo una iluminadora clarificación y la presentación de los datos en proporción con la capacidad del estudiante, sino también, y no menos importante, un vínculo interior entre el maestro dador y el estudiante receptor. No basta con que el padre se ponga momentáneamente en el nivel del hijo (la deliberación de *Nétzaj* y *Hod*), sino que debe crear un canal de comunicación: debe unirse con el hijo, crear un vínculo entre ellos. De hecho, el grado mismo de iluminadora clarificación depende de ese nexos.

La mente del padre necesita disponerse a enseñar a su hijo; debe querer enseñarle. Y cuanto mayor el deseo del padre de enseñar —que surge del amor del padre por su hijo— tanto más intenso es el nexos que une a ambos, y mayor y más intensa la eficacia de los esfuerzos del padre. Si el hijo oyera a su padre enunciando los datos para sí mismo, sólo captaría algunos puntos de información —especialmente cuando oye a su padre enunciarlos con claridad y en forma detallada. Pero este tipo de nuevo conocimiento adquirido no se compara de manera alguna con el conocimiento más profundo que habría adquirido si el padre le hubiera enseñado directamente, con amor y ganas. Este nexos que vincula al Emanador con el Receptor es el atributo de *lesod*.

Tal como *Tiferet* media entre *Jésed* y *Guevurá*, *lesod* media, combina e integra *Nétzaj* y *Hod*. Además, como el tercero, el principio armonizador de estas *sefirot* activas que integran en sí las *sefirot* esenciales precedentes, *lesod* es el canal de combinación de todas las *sefirot* precedentes: todas las *sefirot* “derraman” su luz en *lesod*, y *lesod* sirve como el principio que lo incluye todo uniendo cielo con tierra, haciendo posible que las emanaciones de las *sefirot* emanen efectivamente a las criaturas. Así, *lesod* es el Fundamento de la creación.

7. Maljut

Maljut es única entre las *sefirot*. El Reinado o la Soberanía es un estado más que una actividad: cuando hay súbditos sometidos al rey se puede hablar de Reinado y Soberanía, pero no cuando no los hay. Así, *Maljut*, el “nivel más bajo” y último de las *sefirot*, no ejerce ninguna influencia propia: es una esfera pasiva que “nada propio tiene, salvo lo que las demás *sefirot* vuelcan en ella”. Por otra parte, *Maljut* juega un papel importante. Es el instrumento mismo, para decirlo de alguna manera, mediante el cual el plan creativo original se concreta. Es mediante *Maljut* que la creación potencial y latente emerge en realidad manifiesta y substancial. Así, de *Maljut* se dice que es “el Arquitecto con quien se hizo toda la creación” y “Nada ocurre entre los seres inferiores a menos que sea a través de *Maljut*”.

Tal como *Biná* es la Madre Superior (*Ima Ilaá*) así es *Maljut* la Madre Inferior (*Ima Tataá*). El potencial del mundo (la semilla de *Jojmá*) es externalizado e individualizado en la matriz de *Biná*, pero perdura oculto como un feto. Por lo tanto, *Biná* se denomina Mundo Oculto (Alma *deltkasiá*). Por vía y medio de las *sefirot* siguientes (las *Midot*), *Biná* —el “Mundo Oculto”— se implanta en la matriz de *Maljut* y de allí egresa como ser manifiesto. Así, *Maljut* es llamada el “Mundo Revelado” (Alma *deltgaliá*). *Maljut* es la “Boca de Di-s”: La Palabra de Di-s y el Aliento de Su Boca mediante el cual el mundo cobró existencia concreta y manifiesta. Tal como *Jojmá* es *kój ma/d”m gj*, “la potencialidad de qué es”, del mismo modo *Maljut* es llamada *ma/d”m*, “aquello que es”. En *Maljut* finalmente se concreta la potencialidad. Mediante *Maljut* todo cobra existencia manifiesta.

El atributo de *Maljut* explica de hecho su propio término. Pues es por medio de *Maljut* que la disposición del Benévolo para ser benevolente puede concretarse: un mundo y criaturas cobran existencia. El mundo y las criaturas proveen potenciales receptores para la benevolencia de Di-s. Ellos hacen posible hablar de un Reino Divino pues “No hay Rey sin nación” y gente diferente de él mismo sobre quien gobernar. Cuando criaturas finitas son llamadas a ser mediante la *sefirá* de *Maljut*, el atributo Divino de Reinado, Soberanía, se vuelve significativo y real. Así, *Maljut* es el origen de la revelación de la luz del *Ein Sof* que se extiende al mundo y a las criaturas en forma “revelada”, y los ilumina. Desde esta fuente se extiende a cada entidad individual la luz y vitalidad particular acorde a ella: informando, animando y manteniéndola. A ello se debe que *Maljut* es idéntico a la *Shejiná*, la Presencia Divina inmanente o “de residencia interior”.

8. Igulím y Iósher; el “Cuerpo de las Sefirot”

Hay dos esquemas básicos en la emanación de las *sefirot* o Luces Divinas luego del ocultamiento del *tzimtzúm*. Como se mencionara antes, en el capítulo acerca del *tzimtzúm*, la Luz Divina se manifestó en la esfera del espacio primordial (*jalal*) por medio del *kav*, la “línea” o rayo de luz que descendió del Or *Ein Sof* abarcando el *jalal* hasta su núcleo mismo. Este *kav* no se extendió desde la circunferencia al punto central en una completa e inmediata manifestación, sino gradualmente. O sea, inmediatamente al “entrar” en el *jalal* giró paralelo al perímetro del *jalal*, rondando sobre la zona interior del *jalal*, estableciendo de este modo una esfera concéntrica dentro de él. Esta esfera concéntrica de Or *Ein Sof* disminuido se denomina *Kéter*.

Luego el *kav* se extendió un tanto más, de nuevo sólo parcialmente, para repetir el mismo proceso: una nueva revolución alrededor del *jalal* para formar otra esfera concéntrica inmediatamente debajo de aquella de *Kéter*. Esta nueva esfera es *Jojmá*. Y de esta manera el *kav* se extendió más aún, descendiendo gradualmente al centro mismo del *jalal*, expandiéndose y girando, círculos dentro de círculos, hasta que se formó la décima esfera concéntrica, a saber, aquella de *Maljut*, en el centro mismo del *jalal*. Así, cada una de estas diez esferas sigue a la precedente, con una subsiguiente reducción de la luz de manera que cada una sea distinta de todas las demás. Este es el esquema de *Igulím* (círculos, o esferas concéntricas).

En este esquema inicial de *Igulím*, las *sefirot* son como las capas de una cebolla —una dentro de otra— o como un cerebro comprendido por muchas membranas una sobre otra. El punto importante de este esquema es que esencialmente todas las *sefirot* se relacionan entre sí sólo en cuanto a que constituyen un proceso consecutivo: una emana después de la otra, pero cada una es realmente una esfera o punto separado, auto-contenido.

El segundo y subsiguiente esquema de *sefirot* emanando es el de “*lósher* — como el aspecto de un hombre parado erguido”, o sea, “Análogo al hombre que se divide en órganos, los que, todos, existen en un nivel encima de otro y se perfeccionan unos con otros, pero formando todos ellos (juntos) un cuerpo”.

Esta analogía sirve para señalar la plena interrelación entre las *sefirot* de *lósher* (tal como los órganos humanos se relacionan unos con otros para formar un único cuerpo), incluso al tiempo que ponen en relieve y retienen las características peculiares a cada uno. Así, en el esquema de *lósher*, las *sefirot* no son simples principios o facultades independientes una de otra, sino que forman un cuerpo esencialmente unificado. La analogía es llevada un paso más, al grado de relacionar las *sefirot* particulares con los órganos o extremidades particulares en el Cuerpo o Configuración (*Partzuf*) del Hombre: *Jojmá*, *Biná* y *Dáat*, en un sentido extendido, son los tres cerebros en la cabeza del hombre. Más específicamente, *Jojmá* se corresponde con el cerebro en general, es decir, con la fuente del pensamiento e intelecto. *Biná* se corresponde con el corazón, el asiento del entendimiento. *Jésed* es el brazo derecho mientras que *Guevurá* es el izquierdo. *Tiferet* es el cuerpo, interviniendo y mediando, y combinando, los lados de *Jésed* y *Guevurá*.

Nétzaj es el muslo o la pierna derecha mientras que *Hod* es el muslo o la pierna izquierda, sosteniendo juntos el cuerpo entero y llevándolo a su destino. *Iesod* es el órgano de procreación mediante el cual las emanaciones de las *sefirot* superiores fluyen a *Maljut* para producir una creación manifiesta. Como *Maljut* es el aspecto manifestante, se dice que se corresponde con la boca, el órgano del habla mediante el cual los pensamientos interiores y disposiciones emocionales del orador se expresan y dan a conocer. *Kéter* es la corona rodeando —de esa manera relacionada con, pero independiente de— el cuerpo; más específicamente, en el contexto de la metáfora del hombre, a menudo se hace referencia a él como el cráneo que abarca (y por lo tanto trasciende) el cerebro.

Como se mencionara, el esquema de *lósher* no solamente resalta las funciones de las *sefirot* sino también su interrelación como una unidad o Cuerpo. Por lo tanto, a pesar de la ubicación de “correspondientes partes físicas” en el cuerpo del hombre, las *sefirot* de *lósher* se dibujan frecuentemente a modo de tres líneas: derecha, izquierda y centro. Esto se hace poniendo a *Jojmá* del lado derecho, alineada pero encima de *Jésed* y *Nétzaj*, y a *Biná* del lado izquierdo, alineada pero encima de *Guevurá* y *Hod*. Así, tenemos tres nuevas tríadas: (1) *Jojmá-Jésed-Nétzaj*, del lado derecho, el “lado de *Jésed*”, porque hay una relación innata entre estos tres (*Jésed* es una rama de *Jojmá*, y *Nétzaj* una de *Jésed*); (2) *Biná-Guevurá-Hod* del lado izquierdo, el “lado de *Guevurá*”, porque hay una relación innata entre estas tres (*Guevurá* es una rama de *Biná*, y *Hod* una de *Guevurá*); y (3) *Kéter-Tiferet-Iesod-Maljut* en el medio, simbólico de los principios armonizadores centrales, mediadores o todo-abarcantes, que constituyen.

Es también en este esquema de *lósher* que hablamos de la facultad de *Dáat Elión*, el *Dáat Supremo*. Esta facultad, una rama o derivado de *Kéter*, el principio unificador de *Jojmá* y *Biná*, así, se ubicaría en la línea del medio como el extremo superior del triángulo *Jojmá-Biná-Dáat*. La plena importancia de estos dos esquemas de *Igulím* y *lósher* resultará evidente mas adelante, en el contexto de los capítulos *Shevirat HaKeilím*, *Partzufím*, y *Tóhu* y *Tikún*.

9. Las Sefirot Como Compuestos

Hasta ahora hemos analizado las *sefirot* principalmente desde el ángulo de los atributos particulares, como potencias y principios específicos. Al mismo tiempo, hemos visto también la interrelación e interacción de las *sefirot* en una sucesión de desarrollo desde *Kéter* hasta *Maljut*. Pero esto sugiere una pregunta: ¿cómo, de hecho, pueden relacionarse las *sefirot* e interactuar, cuando parecen estar separadas, y en algunos casos constituyendo aparentes principios contradictorios (por ejemplo, la antinomia *Jésed-Guevurá*, y *Nétzaj-Hod*)? Pues incluso cuando las *sefirot* no se contradicen unas con otras, o de algunas se habla como de principios mediadores, siguen siendo esencialmente facultades únicas que, a fin de interactuar, requerirían algún “denominador común”.

Los místicos resuelven este problema declarando que, en efecto, cada *sefirá* es un compuesto de diez niveles generales: cada *sefirá* contiene dentro de sí aspectos de todas las diez *sefirot*. Así, la *sefirá* de *Jojmá* se divide en *Jojmá* de *Jojmá*, *Biná* de *Jojmá* y así sucesivamente; la *sefirá* de *Jésed* es divisible en *Jojmá* de *Jésed*, *Biná* de *Jésed*, y así sucesivamente. La diferenciación entre las *sefirot* es preservada plenamente de manera que en cada *sefirá* predomine su propio aspecto y sea determinante: *Jojmá* de *Jojmá* en *Jojmá*, *Biná* de *Biná* en *Biná*, etc., para que cada *sefirá* pueda seguir llamándose con un nombre específico y ser radicalmente diferente de todas las demás. Esta inclusividad mutua tiene una significación doblemente importante:

(1) Señala el vínculo integral, y la unidad esencial, entre las *sefirot* (en contraste con considerar cada *sefirá* como independiente y no relacionada, conduciendo ello a una concepción errada de la división del esquema de las *sefirot*) incluso mientras conserva la identidad específica, y diferenciación, entre las *sefirot*.

(2) Permite la necesaria interacción de todas *sefirot* en todo, pese a que los aspectos que las distinguen, sus características determinantes, puedan parecer opuestas una a otra (por ejemplo, *Jésed* y *Guevurá*). Así, por ejemplo, cuando el atributo de *Jésed* se exprese y manifieste involucrará a todas las demás *sefirot*, incluyendo *Guevurá*, por medio del aspecto de *Jésed* incluido en cada otra *sefirá*. Este concepto de las *sefirot* como Compuestos se relaciona íntimamente con el concepto del esquema de *Iósher* y, como éste, su significación plena surgirá en los capítulos que tratan *Shevirat HaKeilím*, *Partzufím* y *Tóhu* y *Tikún*.

Extraído del Tania Completo.

Conceptos Místicos en el Jasidismo por el Rabino Jacob Immanuel Schochet