

José Smith y la Cabalá: La Conexión Oculta

Por Lance S. Owens

https://www.dialoguejournal.com/wp-content/uploads/sbi/articles/Dialogue_V27N03_131.pdf

<http://gnosis.org/jskabb1.htm>

Este trabajo se publicó originalmente en *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, Vol. 27, No. 3, Fall 1994, pp. 117-194. El artículo recibió considerable notoriedad, y en 1995 la Mormon History Association reconoció a *Joseph Smith and Kabbalah: The Occult Connection* con su premio anual para el mejor artículo en estudios mormones. El artículo tiene ahora un extenso historial de menciones. La mayoría de las bibliotecas académicas tendrán a *Dialogue* en su colección de diarios para aquellos que buscan una copia impresa. Se puede obtener una reproducción digital del original impreso por medio de la biblioteca de la Universidad de Utah. (La edición que se da a continuación puede variar ligeramente de la versión impresa en la redacción de algunas notas al pie.)

Los interesados en este tema también pueden disfrutar el artículo introductorio, mucho más corto, del mismo autor, publicado en *Gnosis: A Journal of Western Inner Traditions*, Spring 1995, y publicado después en el libro *The Prophet Puzzle: Interpretive Essays on Joseph Smith* (edited by Bryan Waterman, Signature Books, 1999).

José Smith y la Cabalá: La Conexión Oculta

Por Lance S. Owen

EN 1973 EL HISTORIADOR RSUD PAUL M. EDWARDS identificó una deficiencia fundamental de los estudios históricos mormones: “No hemos permitido,” dice Edwards al hablar de los historiadores mormones, “la naturaleza revolucionaria del movimiento del que hemos surgido para hacernos revolucionarios.” Continuó:

Una cosa sobre la que todos podríamos estar de acuerdo sobre Joseph Smith es que él no era el tipo común de persona. Él no enfocaba a la vida misma –o su compromiso religioso –de una manera común. Sin embargo, el carácter de nuestra investigación histórica de José Smith y su tiempo ha sido principalmente tradicional, poco

imaginativo, y carente de cualquier esfuerzo para encontrar o crear una metodología epistemológica suficientemente revolucionaria para hacer frente a la paradoja de nuestro movimiento. La ironía de nuestra posición es que muchos de nuestros métodos e interpretaciones han llegado a ser tan tradicionales que solamente pueden reforzar los temores del ayer más que nutrir la simiente de los sueños de mañana.¹

Más de dos décadas han pasado desde que se escribieron estas palabras, años marcados por una auténtica explosión en los estudios mormones, y sin embargo el desafío de Edwards “para encontrar o crear una metodología epistemológica suficientemente revolucionaria para hacer frente a la paradoja” de José Smith sigue siendo en gran parte una convocatoria sin respuesta. Las revoluciones son procesos dolorosos, en la dimensión tanto destructiva como creativa. La revisión imaginativa del “enfoque inusual” de José Smith de la vida y la religión, exige un cuidadoso –aunque quizás difícil y destructivo –raspar cien años de vilipendios incrustados y gruesas capas de pigmentos iconográficos, máscaras falsas en última instancia para su elenco animado. Smith evitó la ortodoxia, y lo que finalmente precisan sus historiadores. A tal efecto, existe un valor considerable en poner toda la atención a la visión revolucionaria de José Smith proporcionada por Harold Bloom en su crítica de *La Religión Americana*.

Ampliamente informado como crítico de la imaginación creadora y sus trasfondos cabalista, gnóstico en la cultura occidental –y quizás una de las figuras literarias más prominentes en Estados Unidos –Bloom ha reconocido intuitivamente en José Smith un espíritu familiar, unido en naturaleza tanto a las antiguas visiones gnósticas del mileno, en sus diferentes apariencias, como al flujo imaginativo de la poesía. Individuos menos instruidos en la historia y naturaleza del cabalismo –o del misticismo hermético, alquímico y rosacruz, tradiciones influenciadas por una interacción creativa con la Cabalá –pueden tener dificultad para entender las bases de su comprensión. Indiscutiblemente, la salvaguarda de la historiografía mormona “ortodoxa” es traspasada violentamente por la intuición de Bloom al ligar la inclinación visionaria del profeta con las aspiraciones ocultas de la Cabalá judía, la gran tradición mística y profética de Israel.

Bloom, por supuesto, no es historiador sino crítico e intérprete de las visiones creativas, y su lectura de Smith depende tal vez menos del detalle histórico que de su intuición por la imaginación poética. La afinidad de Smith por estas tradiciones es, no obstante, evidente para el ojo educado.

Lo que es claro es que Smith y sus apóstoles dijeron con otras palabras lo que Moshe Idel, nuestro gran erudito viviente de la Cabalá, me convence que era religión judía original o arcaica... Mis observaciones encuentran sin duda enorme validez en la

¹ Paul M. Edwards, "The Irony of Mormon History," en George D. Smith, ed., *Faithful History: Essays on Writing Mormon History* (Salt Lake City: Signature Books, 1992), 26.

recaptura imaginativa de Smith de elementos cruciales, elementos esquivados por el judaísmo normativo y luego por la Iglesia. El Dios de José Smith es una renovación atrevida del Dios de algunos de los sabios agoreros cabalistas y gnósticos, que, como el propio Smith, afirmaron que habían regresado a la verdadera religión... O hubo una influencia cabalística más directa sobre Smith de lo que conocemos, o, mucho más probablemente, su genio reinventó la Cabalá en un esfuerzo necesario para restaurar el judaísmo arcaico.²

Aun cuando no minimizaría el genio inventivo de José Smith, la reevaluación cuidadosa de los datos históricos sugiere tanto una esencia poética como una esencia objetiva en la tesis de Bloom. Aunque todavía como comprendida, desde los años de la adolescencia de José en adelante había repetido, asociaciones íntimas y podría decirse que influyentes en algún momento con legados distantes del gnosticismo transmitidos por la Cábala y Hermetismo –tradiciones entrelazadas en el Renacimiento y alimentadas a través de las aspiraciones reformadoras religiosas de los tres siglos siguientes. Aunque cualquier simpatía de José por la herejía antigua se debía quizás a su naturaleza intrínseca, más que debida a la asociación, las asociaciones existieron. Y mantienen un contexto rico en significados. Por supuesto, la importancia relativa de estas interacciones en la historia de José Smith permanecerá como problema para los historiadores; los esfuerzos para la revisión del Profeta bajo su luz –o para reevaluar nuestra metodología para comprender su historia –pueden provocar una respuesta violenta de los tradicionalistas. No obstante, esta es evidencia documental esencial, material inexplorado por Bloom o los historiadores en general, apoyando influencias cabalísticas y herméticas mucho más directas sobre José Smith y su doctrina de Dios que lo que antes se ha considerado posible.

A través de sus asociaciones con la magia ceremonial como joven zahorí de tesoros, Smith se puso en contacto con símbolos y tradiciones tomadas directamente de la Cabalá. En su traducción profética de escritos sagrados, su método hermenéutico era de naturaleza cabalística. Con su iniciación en la masonería, entró a una tradición nacida de la trayectoria hermético-cabalística. Estas asociaciones culminaron en Nauvoo, el periodo de sus innovaciones doctrinales y rituales más importantes. Durante estos últimos años, disfrutó de la amistad con un judío europeo versado en las obras cabalísticas estándar y posiblemente poseyendo en Nauvoo una colección extraordinaria de libros y manuscritos cabalísticos. Por 1844 Smith no solo era conocedor de la Cabalá, sino que enlistó conceptos teosóficos, tomados directamente de su texto principal, en su sermón doctrinal más importante, el “Discurso King Follett.”

Los conceptos de la pluralidad de Dios de Smith, su visión de Dios como *anthropos*, su posesión por el tema del matrimonio sagrado, todo puede haber sido fecundado por

² Harold Bloom, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation* (New York: Simon & Shuster, 1992), 99,105.

su relación con la teosofía cabalista –una relación oculta que llega a su clímax en Nauvoo. Esta es una tesis compleja; su comprensión exige la exploración de una tradición religiosa oculta que se extiende a lo largo de más de un milenio de la historia occidental, una investigación que naturalmente comienza con la Cabalá.

La Naturaleza de la Cabalá

La palabra hebrea *kabalah* significa “tradición.” En la cultura judía medieval del sur de Francia y norte de España, sin embargo, el término adquirió una connotación más plena: llegó a identificar la tradición mística, esotérica del judaísmo. Entre los siglos XII y XVII, esta herencia espiritual cada vez más refinada fue una fuerza importante en el judaísmo europeo y mediterráneo, compitiendo y con frecuencia antagonizando con las corrientes más racionalistas y las rabínicas. Por el siglo XVI, la Cabalá se había infundido no solo en el judaísmo, sino también en la cultura cristiana renacentista. Iniciando primero en la corte florentina de Lorenzo de Medici a finales del siglo XV, la Cabalá llegó a ser una potente fuerza fertilizadora de la cosmovisión renacentista. Finalmente este movimiento engendró a fines del Renacimiento una tradición heterodoxa de Cabalá cristiana. Desde este periodo, la Cabalá ha sido una fuerza creativa principal en imaginación religiosa y poética occidental, tocando a individuos tan diversos como Jacob Boheme, John Milton, Emanuel Swedenborg, William Blake, y quizás José Smith.

La comprensión de la Cabalá comienza con una comprensión de la “tradición.” Contrario a la connotación común de la palabra, la tradición de la Cabalá no era un legado histórico estático del dogma, sino un fenómeno dinámico: la tradición mutable del misterio Divino cuando se despliega para la cognición humana. La Cabalá trasmítia, como parte de su tradición, una compleja visión teosófica de Dios, pero simultáneamente afirmaba que esta imagen estaba viva y abierta a más revelación. De esta manera el cabalista mantenía una interacción creativa, visionaria con un sistema vivo de símbolos y saber popular, y –lo más importante –la nueva visión profética era parte intrínseca de la comprensión de la herencia del cabalista.³

Por cuánto tiempo y en qué forma existió la Cabalá antes del florecimiento en la España del siglo XII, es incierto. Los mismos cabalistas hacen afirmaciones extraordinarias que requieren nuestro entendimiento antes de descartarlas: la Cabalá era –decían los adeptos –la tradición del conocimiento original que Adán recibió de Dios. La Cabalá no solo era la guardiana de este conocimiento original, sino que preservaba la tradición de la profecía que permitía regresar a la visión primordial: “La

³ Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), 260.

Cabalá adelantaba lo que era a la vez un reclamo y una hipótesis, es decir, que su función era la de transmitir a sus discípulos el secreto de la revelación de Dios a Adán.”⁴

De acuerdo con sus propias afirmaciones míticas, a la Cabalá le han sido otorgados de manera justa los primeros orígenes en la cultura judaica. Algunas autoridades modernas –Moshe Idel es un representante notable –identifican las raíces de la Cábala judía en los motivos míticos anteriores a la era cristiana, y sugieren que la tradición emanó de los ideales arcaicos del judaísmo.⁵ En una posición más conservadora la eminente autoridad Gershom Scholem data primeros hilos de la Cabalá en los primeros siglos de la era cristiana. Con los orígenes entrelazados crípticamente en las tradiciones gnósticas y los mitos judíos recorriendo por esa época temprana, la Cabalá se convirtió en su forma madura lo que Scholem describe como la encarnación de un “gnosticismo judío.”⁶

En años recientes, esta identificación de la Cabalá con el Gnosticismo ha sido el origen de la controversia.⁷ El notable psicólogo suizo C. G. Jung comentó: “Encontramos en el Gnosticismo lo que hizo falta en los siglos que siguieron: una creencia en la eficacia de la revelación y el conocimiento individual. Esta creencia estaba arraigada en el sentimiento de orgullo de la afinidad del hombre con los dioses.”⁸ Mientras que el Gnosticismo cristiano clásico se desvaneció del mundo occidental por el siglo IV o V, esta visión gnóstica del mundo no se extinguió tan fácilmente. La historicidad aquí, sin embargo, se convierte en un problema molesto. ¿Bajo qué circunstancias, algo que ocurriera después de la desaparición del gnosticismo clásico, debe ser llamado gnóstico? ¿La cosmovisión gnóstica, transmitida a las edades posteriores a través de las influencias y comunicaciones discernibles históricamente o, en vez de eso, era algo similar recreado continua e independientemente, renace una y otra vez? ¿Cuáles son ahora los límites apropiados para usar el término “gnóstico”?

Cuestiones como estas animan los estudios gnósticos y cabalísticos modernos, y los tipos de respuestas ofrecidas con frecuencia alcanzan más allá de la historia a la

⁴ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1974), 21.

⁵ Para un debate de la antigüedad de la Cabalá y el mito cabalístico, ver también Yehuda Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism* (Albany, NY: SUNY Press, 1993), 65-92.

⁶ G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York: Schocken Books, 1965), 97; Scholem, *Major Trends*, 75.

⁷ Por ejemplo, vea David J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tubingen: J. C. Mohr, 1988); Peter Schafer, *Gershom Scholem Reconsidered: The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism, the Twelfth Sacks Lecture Delivered on 29th May 1985* (Oxford, Eng.: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1986), 3; David Flusser, "Scholem's Recent Book on Merkabah Literature," *Journal of Jewish Studies* 11 (1960): 65; and Ithamar Gruenwald, "Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism," in *Studies in Jewish Mysticism*, eds. Joseph Dan and Frank Talmage (Cambridge, MA: Association for Jewish Studies, 1982), 41-55. Dan Merkur reviews these objections in *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions* (Albany, NY: SUNY Press, 1993), 155-80.

⁸ C. G. Jung, *Psychological Types* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), 242.

psicología humana. La definición histórica apropiada de gnosticismo ha generado una amplia variedad de opiniones durante las últimas décadas, y sin embargo sigue siendo un área fluida. En el siglo II, el gnosticismo evidentemente produjo un movimiento históricamente manifestó: tuvo mitos específicos, rituales, escuelas, maestros, y enemigos. Algunos estudiosos han creído más conveniente delimitar ingeniosamente todas las discusiones del gnosticismo con disecciones taxonómicas arraigadas exclusivamente en estas manifestaciones antiguas y, después de haber hecho tanto, declarar la antigua herejía muerta hace mucho en su tumba. Pero mientras que esta clase de enfoque estrictamente delimitante no era raro hace tres décadas, otros y mucho más penetrantes impulsos se han desarrollado recientemente en los estudios gnósticos.⁹ Como resume Dan Merkur,

El inventario gnóstico no debe ser definido demasiado rígidamente... porque no era fijo e inmutable, como las categorías científicas y metafísicas pueden ser. La gnosis era y es un fenómeno histórico que ha experimentado el cambio durante los siglos. Una definición detallada para la gnosis del siglo II no se adaptará a la gnosis del XVIII, pero puede rastrearse el proceso de cambio. El gnosticismo parece haber hecho su camino desde la antigüedad tardía hasta los tiempos modernos, en una manera y por una ruta que se compara con las trasmisiones tanto del aristotelismo como la práctica de la ciencia.¹⁰

Para estar seguro, el gnosticismo estaba siempre en el núcleo de un producto independiente de la visión creativa, primaria; por definición, carente de este ingrediente de la experiencia no había gnosis. Y quizás podría argumentarse que cada vez que se encuentra esta visión gnóstica primaria, en esencia es una creación nueva. Si tal visión de la gnosis es concedida, la parte precisa interpretada por los individuos históricos, rituales, mitos o textos como trasmisores de la tradición deben permanecer problemáticos. No obstante, como Merkur sugiere, hay considerable evidencia para argumentar que una Cosmovisión gnóstica fue transmitida por fuentes identificables históricamente discurriendo desde la antigüedad hasta los tiempos más recientes, y que la Cabalá fue uno de los principales agentes de esta transmisión.¹¹

En el siglo XIII, el legado oral de esta gnosis judía progresivamente tomó forma escrita y varios manuscritos cabalísticos comenzaron a circular, primero en España y el sur de Francia y luego por toda Europa y el Mediterráneo. Por mucho el texto más

⁹ Para un resumen reciente de estos enfoques, vea Merkur's chapter "Defining Gnosis," 111-16. Couliano proporciona una visión variante pero igualmente penetrante, enfatizando la teoría de la recurrencia independiente, en Ioan Couliano, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (San Francisco: Harper, 1990), 23-63; vea también Stephan Hoeller, "What is a Gnostic?" *Gnosis: A Journal of Western Inner Traditions* 23 (Spring 1992): 24-27.

¹⁰ Merkur, 116.

¹¹ Tres tradiciones ligadas históricamente al entorno gnóstico de la antigüedad son catalogadas con frecuencia como agentes de esta trasmisión: Cabalá, Hermetismo, y Alquimia.

importante que surge en este periodo fue el *Zohar*, o “Libro del Esplendor.” Esta obra masiva apareció primero en España justo antes del año 1300. Internamente se presentaba como una obra antigua, un registro perdido de las enseñanzas orales ocultas y místicas dadas por un Simeón ben Yojai, un rabino notable del siglo II, cuando deambulaba por Palestina con su hijo y discípulos, explicando los misterios ocultos de la Toráh. La importancia del *Zohar* en la evolución de la Cabalá no puede exagerarse, jugó un papel preeminente en el desarrollo de la teosofía cabalística y pronto asumió tanto el rango canónico como la incuestionable autoridad sagrada –un estatus retenido por casi cinco siglos. Miles de manuscritos se añadirían finalmente al cuerpo de la Cabalá escrita, pero ninguno rivalizó al *Zohar* en divulgación o veneración.

Sin embargo, el *Zohar* era lo que un estudiante moderno pudiera llamar una falsificación: era una obra pseudoepígrafa –una obra escrita en nombre de un autor antiguo por una figura contemporánea. Esta era un artificio popular con los cabalistas, como lo había sido con los escritores gnósticos en siglos anteriores. Aunque probablemente basado en la tradición oral, Scholem argumenta que la mayor parte del *Zohar* es la obra de un solo cabalista español del siglo XIII, Moisés de León. Para entender cómo una obra pseudoepígrafa –un “libro falso” – pudo permanecer en el centro de una tradición religiosa durante siglos, se requiere considerar la experiencia cabalística.

La Cabalá usaba el término “tradición” en un sentido radicalmente desestructurado. La tradición que protegía no era un legado dogmático o teosófico, sino un camino hacia la conciencia profética. Las enseñanzas de la Cabalá no eran afirmaciones dogmáticas, sino mapas que intentaban guiar a un estudiante dedicado y digno al proceso del conocimiento por la experiencia.¹² A diferencia de la tradición rabínica que colocó a los profetas en una época pasada y cerró el canon de la revelación, la Cabalá afirma que la única interpretación válida de las escrituras se produjo cuando el individuo pasó más allá de las palabras y volvió a la visión original. Aunque semejante experiencia visionaria fue compartida en plena medida sólo por una élite esencial entre los cabalistas, que sin embargo era el corazón sustentador de la Cabalá. En el santuario interno de su contemplación, el cabalista adepto encontró –así lo afirmó –nada menos que la visión concedida a los profetas de la antigüedad, se volvió uno con ellos. Hablar de manera pseudoepigráfica, con su propia voz, era una expresión natural de la experiencia.

La Cabalá surgió de este modo de las tradiciones orales existentes en el judaísmo medieval –y posiblemente hasta de un origen anterior –que proclamaba tanto el conocimiento especial de lo Divino como la posesión de dones extáticos o místicos similares a los disfrutados por los antiguos profetas, dones que permitieron a los

¹² Apuntalando esta declaración está una afirmación que los hombres pueden tener experiencias –llámelas intuiciones o visiones –que llevan poder revelador y el sabor de origen divino. Era la topografía de esta experiencia lo que el cabalista buscaba para explorar, y quizás para trazar un mapa. Vea Idel, *Kabbalah*, 29.

hombres (en dimensiones que difieren de acuerdo a su naturaleza) alcanzar el conocimiento de Dios o incluso la unión con Dios.¹³ En esta afirmación, compartía algún lazo con las primeras tradiciones gnósticas. Ahora que la mayoría de los cabalistas no eran místicos o profetas completamente desarrollados, y una gran cantidad de enseñanzas cabalísticas era solamente especulación teosófica intelectual. En el corazón de la tradición, no obstante, había una aspiración profética, y varios cabalistas dejaron registros íntimos –material preservado en manuscrito y con frecuencia mantenido en circulación restringida –de visiones, visitas angélicas, embeleso extático, y unciones divinas.¹⁴ Estos individuos se veían a sí mismos, y algunas veces eran vistos por otros, de la misma manera que los profetas antiguos de Israel. Un enfoque racionalista de la historia podría juzgar tales fenómenos como aberrantes, incluso patológicos. Pero dentro del estudio académico de la Cabalá, estos fenómenos son tan bien atestiguados y tan esenciales para la tradición, que requieren la aceptación, cuando menos, como realidades psicológicas empíricas.

La experiencia cabalística engendró varias percepciones acerca de lo Divino, muchos de los cuales se apartaron de la visión ortodoxa. El principio más fundamental de la fe de Israel había sido la proclamación que “nuestro Dios es Uno.” Pero la Cabalá afirmaba que mientras Dios existe en la forma más alta como una unidad totalmente inefable – llamado por la Cabalá Ein Sof, el infinito –esta singularidad incognoscible necesariamente había emanado en un gran número de formas Divinas: una pluralidad de Dioses. Estos cabalistas llamaron Sefirot, los vasos o caras de Dios. (Vea Figura 1 y 2) La manera por medio de la cual Dios descendió de la unidad incomprensible a la pluralidad era un misterio al que los cabalistas dedicaron una gran cantidad de meditación y especulación. Obviamente, esta imagen multifacética de Dios admite las acusaciones de politeísta, una acusación que era rechazada vehementemente, si bien nunca con éxito completo, por los cabalistas.¹⁵

No solamente era plural lo Divino en la teosofía cabalística, sino que Dios, en su primera emanación sutil desde la unidad incognoscible, había tomado una forma dual como Masculino y Femenino; un Padre y Madre sobrenatural, *Jojmá* y *Biná*, fueron las primeras formas emanadas de Dios. Los cabalistas usaron metáforas abiertamente sexuales para explicar cómo el contacto sexual creativo de *Jojmá* y *Biná* generaron más la creación. Efectivamente, los motivos y las imágenes sexuales permearon la teosofía

¹³ Idel, *Kabbalah*, 59-73.

¹⁴ Moshe Idel, ed., *Studies in Ecstatic Kabbalah* (Albany, NY: SUNY Press, 1988), 1-31.

¹⁵ Scholem, *On the Kabbalah*, 94; Vea también Scholem, *Major Trends*, 225

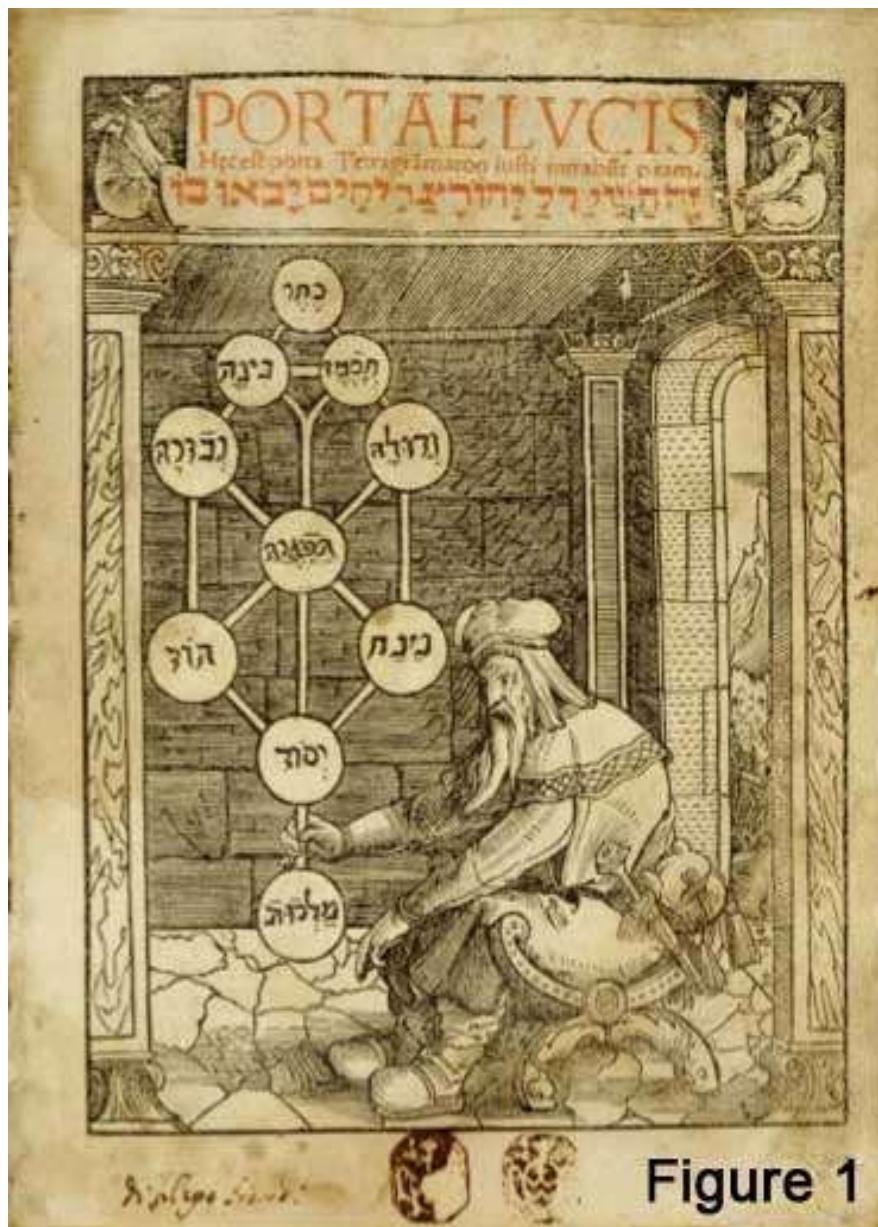


Figure 1

Figura 1. Un Cabalista contempla el “árbol” de los diez Sefirot, el Cabalístico Árbol de la Vida. Una de las primeras ilustraciones impresas de los Sefirot en esta forma, apareció en la portada de una traducción latina de una obra cabalística de J. Gikatilla. Paulus Ricius, Portae Lucis (Augsburg, 1516).

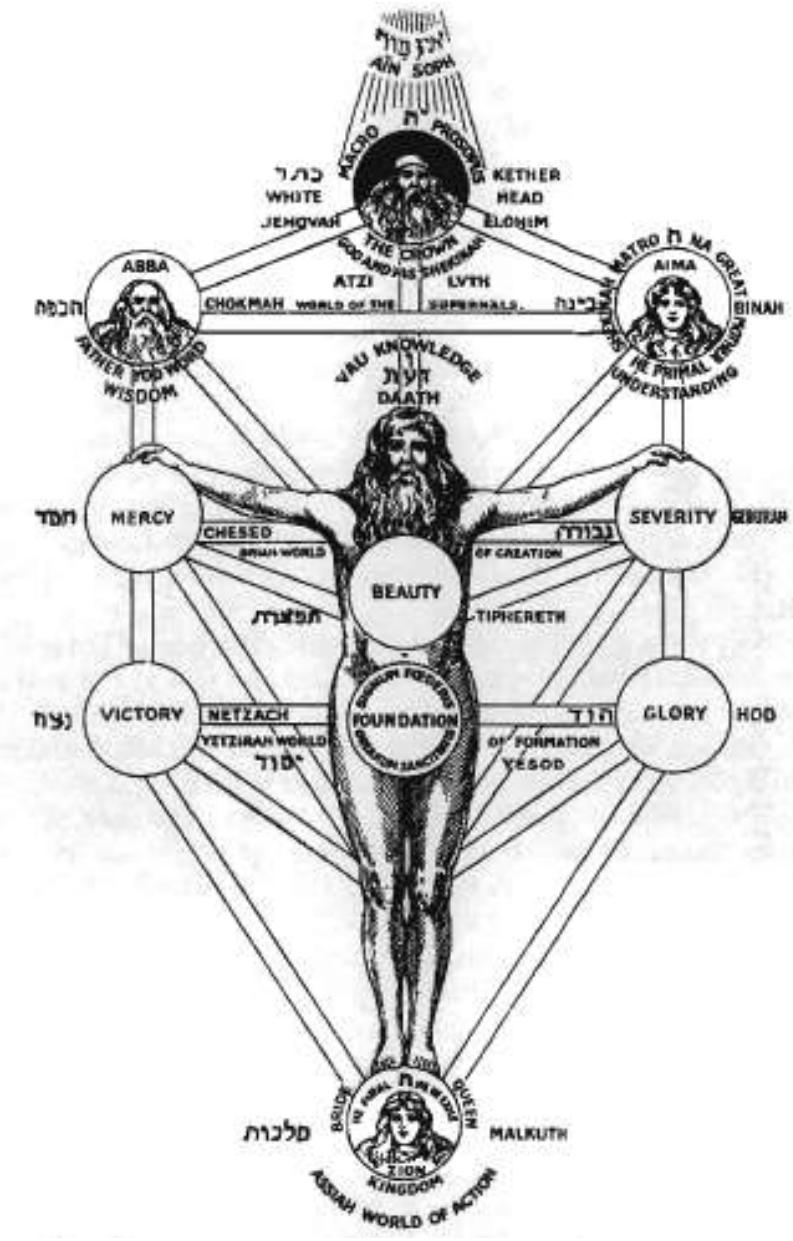


Figura 2. El Sagrado “Árbol de los Sefirot” sobrepuerto en el Adán Kadmón (como lo dibujó el estudiante de ocultismo de principios del siglo XX, A. E. Waite en The Holy Kabbalah). En lo alto del árbol está Kéter, “la Corona,” la primera forma de Dios. Abajo están Jojmá y Biná, las imágenes sobrenaturales Masculina y Femenina de la Divinidad. Desde estas potencias emanaron los demás Sefirot, los vasos de la manifestación Divina.

cabalística, y el misterio divino de la conjunción sexual –un *hierosgamos* o matrimonio sagrado –capturó la imaginación cabalística. La relación sexual marital llegó a ser para los cabalistas el misterio supremo de la acción humana que refleja lo Divino: una evocación sacramental extática de la unión creativa, una imagen de la dualidad masculina y femenina de Dios traída de nuevo a la unidad. De interés para el mormonismo polígamico, entre varios grupos de cabalistas del siglo XVII y XVIII, y las relaciones sexuales variantes sirvieron algunas veces como expresiones sociales de estos misterios sacros.¹⁶

La compleja imagen Divina compuesta de los múltiples vasos de la manifestación divina también era visualizada por la Cabalá como teniendo una forma unitaria, antropomorfa. Dios era, por una revisión cabalística, *Adán Kadmón*: el primero hombre primordial o arquetipo. El hombre compartía con Dios tanto una chispa intrínseca, increada como una forma orgánica, compleja. Esta ecuación extraña de Adán como Dios era apoyada por una cifra cabalística: el valor numérico en hebreo de los nombres de Adán y Jehová (el Tetragramatón, *Yod he vav he*) ambos eran 45. De este modo, en la exégesis cabalística, Jehová equivale a Adán: Adán era Dios.¹⁷ Con esta afirmación se hace la declaración que toda la humanidad, en su más alto logro, era como Dios: las dos realidades seguidas en secreto una a otra.

El cabalista se veía íntimamente implicado en una historia contada por Dios –oyó la voz divina y la siguió. Vio que en la redención y el conocimiento de la creación, Dios dependía del hombre, así como el hombre volvía su vista a Dios. La historia llegó de dos áreas: la carga del hombre iba a unirse a esta misteriosa historia dual en su propia carne.

¹⁶ Vea Scholem, *On the Kabbalah*, 155. Moshe Idel discute la polaridad sexual de las cualidades divinas en la tradición mística judía. Lo más impactante de esa evidencia es la imagen de los querubines que adornan el Arca de la Alianza en el Lugar Santísimo en el Templo de Salomón. En la tradición talmúdica los querubines eran masculinos y femeninos y algunas veces se les encuentra en abrazo sexual (vea G. Scholem, *Kabbalah* [New York: Dorset Press, 1987], 130). El Talmud declara: “Cuando los israelitas llegaban en las fiestas de peregrinación la cortina se retiraría para ellos y los querubines se mostraban a ellos, sus cuerpos entrelazados unos con otros, y les dirían: ‘Miren, ustedes son amados de Dios como el amor entre el hombre y la mujer.’” (Yoma 54a, Bababatra 99a). para una presentación detallada de la historia simbólica de los querubines y esta imagen sexual, vea Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, 3d ed. (Detroit: Wayne State University Press, 1990), 67-95.

¹⁷ Scholem, *On the Kabbalah*, 103-104. Cada letra hebrea tiene un valor numérico; las palabras transmiten el valor de la suma de sus letras. Estas sumas numéricas se usan en la Cabalá para extraer varias relaciones y significados ocultos de los textos bíblicos, una práctica llamada gematría. El valor numérico del Tetragramatón (el nombre de Dios compuesto de las cuatro letras, *Yod he vav he*, y se lee como Yahvé o Jehová) es 45, exactamente el mismo valor transmitido por el nombre de Adán, esto es “Jehová”= “Adán.”

El Renacimiento y la Cábala Cristiana

La Cabalá fue una fuerza creciente en el judaísmo por todo el periodo medieval y por el principio del Renacimiento había logrado aceptación general como la verdadera teología judía, una posición mantenida (en particular en la visión cristiana) en el siglo XVIII.¹⁸ Sin embargo, sólo en las últimas décadas del siglo XX, los historiadores comenzaron a reconocer la importancia de la Cabalá, tanto en la historia de la religión como en el marco específico del pensamiento del Renacimiento. Frances Yates, una de las preeminentes historiadoras del periodo en este siglo, enfatizó “las tremendas ramificaciones de este tema, cuán poco ha sido explorado, y cuán fundamental es para cualquier comprensión profunda del Renacimiento.” Continuó, “la Cabalá alcanza las esferas religiosas y no puede evitarse en los enfoques a la historia de la religión. El entusiasmo por la Cabalá y por sus revelaciones de nuevas profundidades espirituales en las Escrituras fue uno de los factores principales hacia la Reforma... La influencia cabalista sobre el Renacimiento neoplatónico... tendió a afectar el movimiento en una dirección más intensamente religiosa, y más particularmente en la dirección de la idea de la reforma religiosa.”¹⁹

Yates ha delineado cómo la comprensión de la Cabalá y su penetración en la cultura cristiana son esenciales no solamente para comprender el pensamiento del Renacimiento sino también para los estudios de la era Isabelina, los ideales religiosos de la Reforma, la Iluminación Rosacruz del siglo XVII, y mucho que siguió, incluso el surgimiento de las sociedades masónicas ocultas en la Inglaterra de mediados del siglo XVII.

Desde su desarrollo medieval inicial en España, la Cabalá judía existió en la proximidad cercana al mundo cristiano e inevitablemente despertó la atención entre los observadores gentiles.²⁰ Durante los siglos XIV y XV, de manera acelerada los cabalistas establecieron una presencia en varias áreas de Europa fuera de España, siendo tal vez Italia la más importante de estas, donde la Cabalá pronto tocó la vanguardia de la vida

¹⁸ Scholem, *Kabbalah*, 190

¹⁹ Frances A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), 3-4.

²⁰ Aunque la Cabalá entró a la conciencia cristiana principalmente por medio de la trasmisión y asimilación pasiva, no siempre fue así. Abraham Abulafia, un cabalista elemental del siglo XIII, se consideraba un profeta enviado a los judíos y los gentiles. Esta creencia le condujo —a pesar de las advertencias que sería quemado en la hoguera— a Roma en 1280 en una funesta búsqueda de audiencia con el Papa Nicolás III, una aventura de la que escapó vivo solo por la buena fortuna de la súbita muerte del Papa ((Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, 3). Desde el fin del siglo XIII, un número de judíos que se convierten al cristianismo también traen con ellos al rebaño de los gentiles un conocimiento de la Cabalá y especulaciones cristológicas sobre los textos cabalísticos (Scholem, *Kabbalah*, 197). Las obras del filósofo catalán y místico cristiano, Raymond Lull (1232-1316) testifica que los elementos de la Cabalá comenzaron a penetrar el pensamiento cristiano ya desde 1300. Lull expone la influencia de varios conceptos cabalísticos sobre su búsqueda para desarrollar un sistema universal de ciencia y religión —una filosofía que esperaba reconciliaría los conflictos religiosos entre judíos, musulmanes, y cristianos (Yates, *The Occult Philosophy*, 17-22).

Renacentista. Entonces en 1492 llegó una de las grandes tragedias en la historia judía: la violenta expulsión de los judíos de la recién unificada España cristiana. Expulsados por la fuerza de su patria, huyeron a Italia, Francia, Alemania, a la Inglaterra de Enrique VII, y a Turquía, Palestina, el Norte de África. Con ellos se fue la Cabalá.

La cultura europea en el siglo XV había sido animada por el renacer de las exploraciones, las ciencias, y las visiones audaces. El hombre salió de la sombra del Creador y se encontró señor de mundos, capaz de conocer la obra de la mano de Dios. Se descubrió a sí mismo: la joya de la creación, la medida de todas las cosas. Quizás ningún lugar era más resplandeciente en este fuego creativo que las cortes florentinas de Cosimo y Lorenzo de Medici. Cosimo [Cosme] reunido diligentemente los legados redescubiertos de la antigüedad griega y alejandrina (un esfuerzo facilitado por el éxodo al oeste después de la conquista turca del Imperio Bizantino en 1453). Pero lo más importante, en 1640 adquirió y trajo a Florencia el *Corpus Hermeticum*, una colección de catorce tratados religiosos antiguos sobre Dios y el hombre. Mencionados autorizadamente en los primeros escritos patrísticos cristianos de Sn. Agustín y Lactancio, estos textos “perdidos” se pensaba fueron escritos en la antigüedad por un Hermes Trismegisto (“Hermes Tres veces Grande”), un antiguo profeta egipcio, más viejo que Moisés, conocedor de las antiguas pero olvidadas verdades de Dios, y vidente que predijo la venida de Cristo.²¹ Aunque fechada finalmente en el entorno gnóstico D. C., los eruditos del siglo XVI creían que Hermes Trismegisto y la *Hermética* eran una fuente oculta que nutrió la religión y la filosofía verdadera desde Moisés a los filósofos griegos de la antigüedad.²²

La influencia del *Corpus Hermeticum* fue notable, su difusión entre los intelectuales inmensa; resumía la cosmovisión del Renacimiento, una *prisca theologia* renacida, “la prístina fuente de la iluminación antigua y Divina.” En una variedad de maneras, el pensamiento del Renacimiento fue transformado radicalmente por la doctrina hermética que el hombre estaba infundido con la luz y la divinidad de Dios: “Eres luz y vida, como Dios el Padre de quien el Hombre nació. Por lo tanto si aprendes a conocerte a ti mismo... regresarás a la vida.”²³ El hombre era una esencia inmortal, divina, creativa

²¹ Walter Scott, ed., *Hermetica* (Boston: Shambhala, 1993), 31-2. A través de las Fuentes patrísticas el nombre de Hermes Trismegisto era bien conocido en la Edad Media, Roegr Bacon le llamó “Padre de los Filósofos.” El significado de “Tres Veces Grande” era explicado de diferentes maneras. Marcilio Ficino sugiere que se refiere a su triple capacidad de sacerdote, filósofo, y rey, una triada divina que se repite en varias manifestaciones a lo largo de la tradición Hermético-Cabalística (incluyendo tal vez la coronación en 1844 de José Smith). Vea Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 48-49.

²² En 1614 Isaac Casaubon fechó correctamente las obras para los primeros siglos cristianos. Esto, sin embargo, no penetró completa o rápidamente en los círculos Herméticos más devotos. Vea Yates, *Giordano Bruno*, 16,398-431.

²³ *Corpus Hermeticum I*, Poimandres, 21 (esta traducción en Yates, *Giordano Bruno*,

en unión con un cuerpo, y el hombre que renace “será dios, el hijo de Dios, todo en todo, compuesto de todos los Poderes.”²⁴

La Cabalá hizo una entrada dramática en el escenario del Renacimiento casi precisamente al mismo tiempo que los redescubiertos escritos herméticos eran ampliamente diseminados en los círculos de élite de Europa. El ímpetu inicial para el estudio de la Cabalá como una ciencia cristiana y porque su integración con el hermetismo llegó del prodigo florentino Pico della Mirandola (1463-94). La educación filosófica de Pico se inició bajo la influencia hermética y platónica de la Academia Medici y la corte, de la que llegó a ser una luminaria intelectual. Como a la edad de veinte, comenzó sus estudios de Cabalá, una búsqueda fomentada por Cabalistas judíos que le ayudaron en la traducción de una parte considerable de la literatura cabalística al latín y luego ayudó a su comprensión de sus interpretaciones ocultas.²⁵ En 1486 Pico escribió la “Oración sobre la Dignidad del Hombre” –uno de los documentos seminales del Renacimiento –como una introducción a las famosas 900 tesis que pretendía debatir públicamente en Roma ese año. Más de cien de estas tesis vinieron de la Cabalá o de la propia investigación cabalística de Pico.²⁶ “La unión del hermetismo con el cabalismo, del que Pico era el instigador y fundador,” anota Yates, “era para tener resultados trascendentales, y la tradición hermético-cabalista subsecuente, que finalmente resultó de ella, fue de la mayor trascendencia.”²⁷

El Hermetismo encontró un compañero perfecto en la Cabalá. Las simpatías pueden rastrearse entre las dos ciencias ocultas, tanto la supuesta antigüedad como lo divino, son notables, y es fácil ver cómo habrían afectado en los filósofos del siglo XVI: la Cabalá originada con la palabra de Dios a Adán y los antiguos profetas judíos después de él; el Hermetismo era el conocimiento sagrado de la antigua Gnosis egipcia, el legado de un profeta tres veces grande, transmitido a los más grandes filósofos paganos, y vaticinando la venida de la Palabra divina (Logos). Ambos pusieron interés considerable en una reinterpretación mística de la Creación; el texto hermético Pymander, llamado con frecuencia “el Génesis Egipcio,” elogiaba la nueva visión ganada de una revisión cabalística del Génesis hebreo.²⁸ Cada uno enseñaba el gran “Arte” del conocimiento Divino basado sobre el principio que el hombre puede descubrir lo Divino, que él refleja dentro de sí mismo a través de una experiencia perceptiva directa. Y ambos ofrecían caminos al trono escondido de Dios, el intelecto divino, donde el género humano puede encontrar revelados los secretos de los cielos y la tierra. Elemento tras elemento del

²⁴ *Corpus Hermeticum XIII* (Yates, 29).

²⁵ Yates, *The Occult Philosophy*, 17-22. Yates proporciona una anterior y más tentativa evaluación, pero con gran detalle, en *Giordano Bruno*, 84-129. Scholem da un resumen, desde el punto de vista de la Cabalá judía, en *Kabbalah*, 196-203.

²⁶ Scholem, *Kabbalah*, 197.

²⁷ Yates, *Giordano Bruno*, 86.

²⁸ See *ibid.*, 85.

pensamiento y la cultura del Renacimiento es ligado a la fuerza de una nueva filosofía religiosa nacida de estas dos tradiciones gnósticas entremezcladas en el caldero del renacimiento de la cultura Occidental. Efectivamente, Yates sugiere que los verdaderos orígenes del genio del Renacimiento puede ser fechado desde dos eventos: la llegada del *Corpus Hermeticum* en Florencia y la infusión del cabalismo a la Europa cristiana por medio de la expulsión española de los judíos.²⁹

La Cábala cristiana desarrolló una reinterpretación innovadora de la tradición judía. Para Pico y muchos cabalistas cristianos influyentes después de él esta antigua tradición gnóstica no sólo era compatible con el cristianismo sino que ofrecía pruebas de su verdad. Muchos de los primeros cabalistas cristianos eran, como Pico, no solo académicos sino sacerdotes cristianos investigando los restos de un sacerdocio santo y antiguo, abundante de poder y sabiduría investida por Dios. Su cooptación de la tradición por supuesto fue desaprobada por la mayoría de los cabalistas judíos –aunque algunos ayudaron y alentaron el desarrollo y unos se convirtieron al cristianismo. Pero para los académicos cristianos y adivinos que la aceptaron, la Cabalá era una fuente hebreo-cristiana de sabiduría antigua que corroboraba no solo al cristianismo, sino las antiguas sabidurías gentiles que [ellos] admiraban, particularmente los escritos de “Hermes Trismegisto.” De este modo la Cabalá cristiana es realmente una piedra angular en el edificio del pensamiento del Renacimiento aunque en su lado “oculto” por el cual tiene las conexiones más importantes con la historia de la religión en el periodo.³⁰

Esta no solo era filosofía especulativa, sino un nuevo (aunque cauteloso y con frecuencia oculto) movimiento religioso que reinterpretó de manera radical la normativa cristiana. De algún modo tocó cada figura creativa importante del Renacimiento. Para una era que busca la reforma y la renovación, habían llegado libros olvidados por los profetas de la antigüedad pagana y hebrea –que previeron la venida del Logos creador Divino, que conocía los misterios secretos dados a Adán, que enseñó que el hombre puede no solo conocer a Dios, sino que al conocerlo, descubre una verdad sorprendente sobre sí mismo. Estas ideas reverberaron en la imaginación religiosa creadora del mundo Occidental durante varios siglos, incluso quizás tocando –aunque de manera ilusoria y atenuada por el tiempo –la frontera religiosa estadounidense de la década de 1820.

La Cosmovisión Hermético-Cabalística

La Cabalá cristiana no era una recapitulación de la tradición judía, sino su renovación creadora, una metamorfosis engendrada por la visión religiosa creadora recién surgida. Aunque sería demasiado atrevido juzgar al Gnosticismo como un

²⁹ Yates, *Occult Philosophy*, 14.

³⁰ Ibid., 19.

progenitor histórico legítimo, este movimiento de manera discutible fue alentado e impulsado por las trasmisiones distantes y legados de la herejía antigua. En la confluencia creativa amplia de la Cabalá, el Hermetismo, y la alquimia había numerosos remolinos y contracorrientes. Semejante al Gnosticismo cristiano primitivo, el renacimiento de la tradición tuvo un dinamismo que cultivó la reinterpretación creadora, y las distinciones importantes y sutiles entre sus diferentes redacciones forman el tema del estudio especializado. No obstante, hay unos cuantos temas que se repitieron tan frecuentemente por los proponentes, de los siglos XVI y XVII, de esta visión alternativa, reformadora, filosófica y religiosa (a la que en lo sucesivo me refiero simplemente como Hermetismo) que casi pueden servir como sus características distintivas.

El primero de estos elementos esenciales se mencionó antes: el género humano es el portador de una chispa inmortal, divina, increada. Este tema se reflejó en la siguiente nota clave, desarrollada tanto en las fuentes cabalísticas como las herméticas: hay una dualidad en la creación. Dice el *Zohar*: “El proceso de la creación ha tenido lugar en dos planos, uno arriba y uno abajo... el evento más bajo corresponde al más alto.” Este aforismo apareció en redacción casi idéntica en las primeras obras Herméticas. El venerado texto de la *Tabula smaragdina* –considerado la suma de la sabiduría Hermética y atribuido a Hermes Trismegisto –hace eco de esta fórmula críptica como su verdad mística fundamental: “Lo que está abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo.”³¹ Las posibilidades exegéticas de este simple texto empleaba la imaginación de los filósofos herméticos nuevos. Son, sugerían, dos esferas de realidad –llámeles cielo y tierra, espíritu y materia, Dios y hombre –en relación una con otra, dándose sombra una a otra. Lo que sucede en una esfera hace eco en la otra, la vida Divina se refleja en la vida de las mujeres y hombres, y ellos por medio de sus intenciones y acciones afectan lo Divino.

Esta idea infundió la Cabalá, un ejemplo es la imagen de Dios como hombre arquetípico, el *Adán Kadmón*: El hombre de abajo reflejaba la forma Divina de arriba. El influyente filósofo Hermético del siglo XVII, Robert Fludd, interpretó que esta idea implica una creación espiritual que precedió a la física. La primera creación de Dios, afirmaba Fludd, fue “un arquetipo cuya sustancia es incorpórea, invisible, intelectual y sempiterna según cuyo modelo e imagen divina, son construidas la belleza y la forma del mundo real.”³² Los términos macrocosmos y microcosmos –la forma externa y la forma

³¹ La *Tabula smaragdina* o “Tableta Esmeralda” supuestamente fue grabada por Trismegisto mismo con la esencia de toda la verdad. Su contenido era conocido para los eruditos medievales, y este, su aforismo central, se repite con frecuencia en los escritos herméticos desde el Renacimiento en adelante. Como con otros textos herméticos, la *Tabula smaragdina* probablemente data del siglo I ó II D. C.

³² Robert Fludd, *Utriusque Cosmi Maioris...* (Oppenheim: Johann Theodore de Bry, 1617), sec. a, 145, traducción en Joscelyn Godwin, *Robert Fludd: Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds* (London: Thames and Hudson, 1979), 14.

interna –reflejaban (y eran un reflejo de) el microcosmos –el misterio interno de la creación y la semilla de Dios en el hombre. Para esta visión, tanto el microcosmos como el macrocosmos finalmente eran espejos duales de lo Divino. Estos conceptos resuenan en la teosofía de José Smith.³³

La correspondencia de arriba y abajo forjó los cimientos de las influyentes disciplinas floreciendo en la sociedad creadora de los siglos XVI y XVII: ciencias naturales y magia. En la cosmovisión Hermética, cada uno era en parte un estudio científico y uno espiritual. Ciencia significa “conocimiento,” y el conocimiento conduce a la Inteligencia, la gloria divina que une toda la verdad en la totalidad de la conciencia de Dios.³⁴ Si el mago Hermético-Cabalístico se aventuraba a explorar las jerarquías divinas por medio de invocaciones mágicas o las estructuras de la materia por medio de las ciencias naturales, encontraba reflejado el mismo rostro claro-oscuro de Dios.³⁵ La ciencia y la magia, cada ofrecía metodologías para investigar el cielo y la tierra, la mente de Dios y la estructura de la naturaleza, el *microcosmos* y el *macrocosmos*. Como explicó Pico della mirándola, “La magia es la parte práctica de las ciencias naturales.”³⁶

El mago-filósofo-científico Hermético razonaba, dada la correspondencia entre las dos esferas, la manipulación creativa de una afecta a la otra. Las acciones teúrgicas que influencian la jerarquía divina se reflejaban al exterior en la naturaleza; las transformaciones efectuadas en la naturaleza, o en la naturaleza del hombre, se reflejaban en la esfera sobrenatural: el espíritu y la materia acoplados, incluso interdependientes. Para varias figuras destacadas de la época, esta visión fue un llamado espiritual elevado, que evocaba la voluntad de llegar arriba, para unirse a la inteligencia

³³ En la traducción de José Smith del Libro de Génesis, iniciada en 1831, se encuentra un paralelismo claro. Smith da esta nueva lectura de Génesis 2:5-9: “Porque yo, Dios el Señor, creé espiritualmente todas las cosas de que he hablado, antes que existiesen físicamente sobre la faz de la tierra... porque los había creado en el cielo; y aún no había carne sobre la tierra... todas las cosas fueron creadas con anterioridad; pero fueron creadas espiritualmente y hechas conforme a mi palabra.”

En Génesis 6:66 continúa la idea: “Y he aquí, todas las cosas tienen su semejanza... tanto las que son temporales, como las que son espirituales; cosas que hay arriba en los cielos, cosas que están sobre la tierra... tanto arriba como abajo; todas las cosas testifican de mí.” (*Joseph Smith's "New Translation" of the Bible* [Independence, MO: Herald Publishing House, 1970], 30). Brigham Young desarrolló la idea: “No podemos hablar de las cosas espirituales sin conectarlas con las cosas temporales, ni podemos hablar sobre las cosas temporales sin conectar las cosas espirituales con ellas. Están inseparablemente conectadas.” Leonard Arrington enfatizó la importancia de este concepto para una comprensión de la evolución inicial del mormonismo: “José Smith y otros de los primeros líderes mormones parecían haber visto todas las partes de la vida, y todos los problemas que se les pusieron, como parte de un universo integrado en el que lo material y lo inmaterial era de igual categoría, o indiferenciable, en el reino de Dios. La religión era importante para la economía, la política, el arte, y la ciencia” (Leonard Arrington, *Great Basin Kingdom: Economic History of the Latter-Day Saints* [Cambridge: Harvard University Press, 1958; rpt. Lincoln: University of Nebraska Press], 5-6). Es una visión íntimamente igualada por la tradición Hermética.

³⁴ Los vocablos usados en latín eran: *sciencia, intellectus, y mens.*

³⁵ Vea Peter French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus* (New York: Dorset Press, 1972), 19.

³⁶ Yates, *Giordano Bruno*, 88.

eterna, para conocer la visión del Ojo que Todo lo Ve de Dios.³⁷ Mediante la piadosa persecución del conocimiento oculto de la estructura arquetípica de la creación, el adepto podía encontrar reflejados los secretos más íntimos de la naturaleza. Por supuesto, para las personas de menos noble aspiración, el concepto de correspondencias fue transferido a preocupaciones particulares –la magia común fue rechazada y ridiculizada en épocas posteriores y más racionalistas.³⁸

Esta era una filosofía oculta renacida en una época ansiosa de la regeneración espiritual, y sus efectos fueron trascendentales. Como es natural, los hombres y las mujeres que compartían esta visión buscaban técnicas de comunicación con las jerarquías divinas; la Cabalá proporcionó tanto un marco para buscar tal relación como una imagen del orden divino en espera del encuentro. La unión de la Cabalá con la imagen Hermética del hombre dio origen (entre muchos vástagos) a las tradiciones mágicas ideadas en este periodo, representadas por la obra inmensamente influyente de Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia*, publicada por primera vez en 1533. “La filosofía oculta de Agrippa,” hace notar Yates, “de hecho... realmente una religión, reclamando acceso a los poderes más elevados, y cristiana ya que acepta el nombre de Jesús como el principal nombre creador de maravillas.”³⁹ Tres siglos después estas ideas y este texto ordenarían los rituales mágicos y los implementos ceremoniales en posesión de los miembros de la familia de José Smith en las fronteras religiosas de Estados Unidos de principios del siglo XIX.

Alquimia

Fundamental para entender los temas que animan la cosmovisión Cabalístico-Hermética es una discusión de la alquimia. En la equivocada interpretación popular, la alquimia es un precursor inmaduro, empírico, y especulativo de la química, que tiene como principal preocupación la trasmutación de metales básicos en oro.⁴⁰ Esta simplificación toca solamente el barniz más superficial de la alquimia; en el contraste extremos, las actuales interpretaciones históricas y psicológicas de la tradición alquímica sugieren que tenía raíces complejas que penetran en el subsuelo religioso o filosófico de la cultura y las aspiraciones occidentales, mucho más sutiles que la producción de oro. En efecto, el aforismo de los alquimistas medievales reconoce este hecho: *Aurum nostrum no est aurum vulgi* (“Nuestro oro no es el oro vulgar”).

Los cimientos históricos de la alquimia descansan en la misma época cristiana inicial y el entorno cultural Gnóstico que generaron los textos del *Corpus Hermeticum* y

³⁷ Vea Moshe Idel, "Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism," en Jacob Neusner, ed., *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict* (New York: Oxford University Press, 1989), 83.

³⁸ El legado de esta extraña visión, transmutada en sí misma, era un cimiento de la ciencia que conduce a nuestra época a convocar desde una metamorfosis de los símbolos matemáticos, el sueño terrible del fuego nuclear.

³⁹ Yates, *Occult Philosophy*, 46.

⁴⁰ Stanislas Klossowski de Rola, *Alchemy: The Secret Art* (London: Thames and Hudson, 1973), 7.

nutrieron las primeras raíces místicas de la Cabalá.⁴¹ Como con el Gnosticismo y el Hermetismo, después del surgimiento de la ortodoxia cristiana, la alquimia se sumergió en el subsuelo más oscuro de la cultura occidental hasta la Edad Media. En los siglos XII y XIII los renovados contactos con los materiales alquímicos árabes y griegos, junto con el interés de nuevo despertado por el conocimiento clásico heterodoxo, inauguraron un estudio nuevo de este “Arte” antiguo. Y para este nuevo estudio finalmente se añadió y mezcló la Cabalá. Nada menos que Alberto Magno (1193-1280) se convirtió en adepto de la alquimia y escribió numerosas obras alquímicas. A Tomás de Aquino, el gran estudiante de Alberto y la señal teológica de la época, también se atribuyen textos alquímicos –un hecho que sugiere el tenor filosófico y religioso del pensamiento alquímico.⁴² Durante los siguientes cuatrocientos años, la alquimia corrió como el hilo de Ariadna en un laberinto de visión creativa. A medida que surgía la Edad de la Razón, Isaac Newton, Robert Boyle, y John Locke se escribirían secretamente sobre los misterios ocultos de la alquimia; Newton es ahora bien conocido por haber escrito más de un millón de palabras sobre el gran Arte.⁴³ Un siglo y medio después su misterio dominaría la obra maestra de Goethe, *Fausto*, considerada por C. G. Jung “la culminación final” de la filosofía alquímica en sus expansiones creadoras posteriores.⁴⁴

Central para la alquimia fue la declaración de la *Tabula smaragdina*: Lo que está abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo. En la visión alquímica, la materia, la sustancia que está abajo, era el cumplimiento y reflejo de la esfera divina de arriba. Esta percepción algunas veces se extendió atrevidamente en la cara del dogma cristiano para afirmar que la materia era eterna e increada, un complemento y espejo para el espíritu igualmente divino e increado. Como observó Jung: “La materia en la alquimia es material y espiritual, y el espíritu es espiritual y

⁴¹ Aunque unos cuantos autores (siendo el más notable C. G. Jung) han visto la alquimia como un vástago directo del Gnosticismo clásico, esto es problemático. Para una crítica de este punto de vista y un resumen de los elementos gnósticos en la alquimia, vea Merkur, 37-110.

⁴² Las obras de Alberto Magno siguieron siendo importantes para los eruditos alquímicos del siglo XVII, como lo prueban la inclusión de dos de sus obras en el influyente compendio *Theatrum Chemicum*, vol. 2 (Usel, 1602), xxii, and vol. 4 (Strasbourg, 1613), xxxvii; otra de sus obras alquímicas se publicó hasta 1650: Albertus Magnus, *Philosophia naturalis* (Basel, 1650). (Vea la Figura 9.) Varios tratados alquímicos fueron atribuidos a Aquino, aunque probablemente todos pseudoepigráficos, el *Aurora Consurgens* data de un tiempo cercano a su muerte en 1274 y pudo haber sido de su mano (como cree von Franz) o de la escuela que lo rodeaba. Marie-Louise von Franz, *Aurora Consurgens: A Document Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy* (New York: Princeton University Press, Bollingen Series LXXVII, 1966).

⁴³ Richard S. Westfall, *The Life of Isaac Newton*, (New York: Cambridge University Press, 1993), 141-6. Frank E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), 160-90. Un resumen, con referencias, sobre los estudios alquímicos de Locke y Newton aparece en Quinn, *Early Mormonism and the Magic World View* (Salt Lake City: Signature Books, 1988), 10. Yates sugiere: “Detrás del gran movimiento esotérico tipificado por los logros de Newton en los campos de las matemáticas y la física, había también un movimiento esotérico, conectado con el movimiento exótico a través de la importancia que es atribuido al número, pero desarrollando esto a través de otro enfoque a la naturaleza, el enfoque a través de la alquimia.” (*Rosicrucian Enlightenment*, 204).

⁴⁴ Edward F. Edinger, *Goethe's Faust: Notes for a Jungian Commentary* (Toronto: Inner City Books, 1990), 9.

material.”⁴⁵ Dentro de la materia residía una luz, la *lumen naturae*, que era a la vez un reflejo y cumplimiento eterno de la gloria celestial del cielo, la *lumen dei*. Esta extraña percepción fue ampliada en un conjunto de metáforas alquímicas, la imagen de fondo era un *complexio oppositorum* –expresado por medio de dualidades como “luz y oscuridad,” “material y espiritual,” “húmedo y seco,” “manifiesto y oculto,” “femenino y masculino” –búsqueda transformadora, salvadora, y finalmente unión creadora. Este remiendo de las divisiones, arriba y abajo, requería de una obra por comisión, para ser llevada a cabo por hombre y mujeres vivos. Sin la ayuda del alquimista –y su hermana mística y compañera femenina –no podría realizarse. (Vea la Figura 3).

El tesoro buscado por el alquimista con frecuencia era llamado “la piedra del filósofo” (el antecedente de la “piedra del videntes” de José Smith): la perla de gran precio, la piedra desechada por el constructor, el *filius philosophorum*.⁴⁶ Aunque la transformación alquímica con frecuencia era descrita como la transmutación de un metal innoble en oro –y aunque los primeros alquimistas tenían laboratorios experimentales y se ocupaban en exploraciones empíricas –la literatura alquímica de las últimas fechas revela que finalmente era la calidad humana más baja del propio alquimista la que buscaba la trasmutación en algo divino. De este modo, el alquimista era un agente indispensable de la trasmutación creadora: un sacerdote en un sacerdocio consagrado, antiguo; un hijo de la viuda; un conocedor del antiguo secreto de la creación; un excavador tras el tesoro escondido.⁴⁷ El corazón de esta tradición fue personificado en sus misterios últimos: el *hierosgamos*, o “matrimonio sagrado,” y el *misterium coniunctionis*, una unión de opuestos misteriosa que casa eternamente el masculino al femenino, la materia al espíritu, el arriba al abajo, el *microcosmos* al *macrocosmos*, la humanidad a la divinidad.

⁴⁵ C. G. Jung, *Alchemical Studies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), 140. El concepto de la material como increada causó considerable tensión durante los primeros siglos cristianos, el periodo de la evolución más temprana de la alquimia. Agustín atribuyó la idea a los Maniqueos (*De Actis cum Felice*, 1:18) y atacó específicamente el concepto de materia y espíritu coeternos expresados por Simón (*Contra Faustum*, XXI, 1, en Willis Barnstone, ed., *The Other Bible: Jewish Pseudepigrapha, Christian Apocrypha, Gnostic Scripture* [San Francisco: Harper & Row, 1987], 680). Que una figura llamada “Fausto” surgiera posteriormente como una imagen literaria arquetípica del alquimista es una histórica nota al margen compleja e interesante para los comentarios de Agustín. Hipólito atacó esta misma herejía expresada por el gnóstico Hermógenes (nombre que significa “nacido de Hermes”): “Dios creó todas las cosas de la materia coexistente y no engendrada” (*Refutation of All Heresies*, 7:10,10:24). El concepto del *in creatum* como la madre de todas las cosas creadas es desarrollado plenamente en la alquimia posterior, particularmente en la obra de Paracelso. Para una discusión, vea C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, 2d ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968), 320-23.

⁴⁶ Que la piedra era la “perla de gran precio” es evidenciado por la edición de Aldine de principios del siglo XVI de un tratado de Giano Luciano, *The New Pearl of Great Price: A Treatise Concerning the Treasure and Most Precious Stone of the Philosophers...*, trans. A. E. Waite (London, 1894). No sé de ninguna asociación entre esta metáfora y la *Perla de Gran Precio* mormona, publicada por primera vez en Londres en 1852.

⁴⁷ En alquimia, la piedra era el “huérfano”; el término “hijo de la viuda,” ahora asociado con la masonería, puede ser de origen maniqueo. Para una evaluación de este tema en la alquimia, vea Jung, *Mysterium Coniunctionis*, 17 ff.

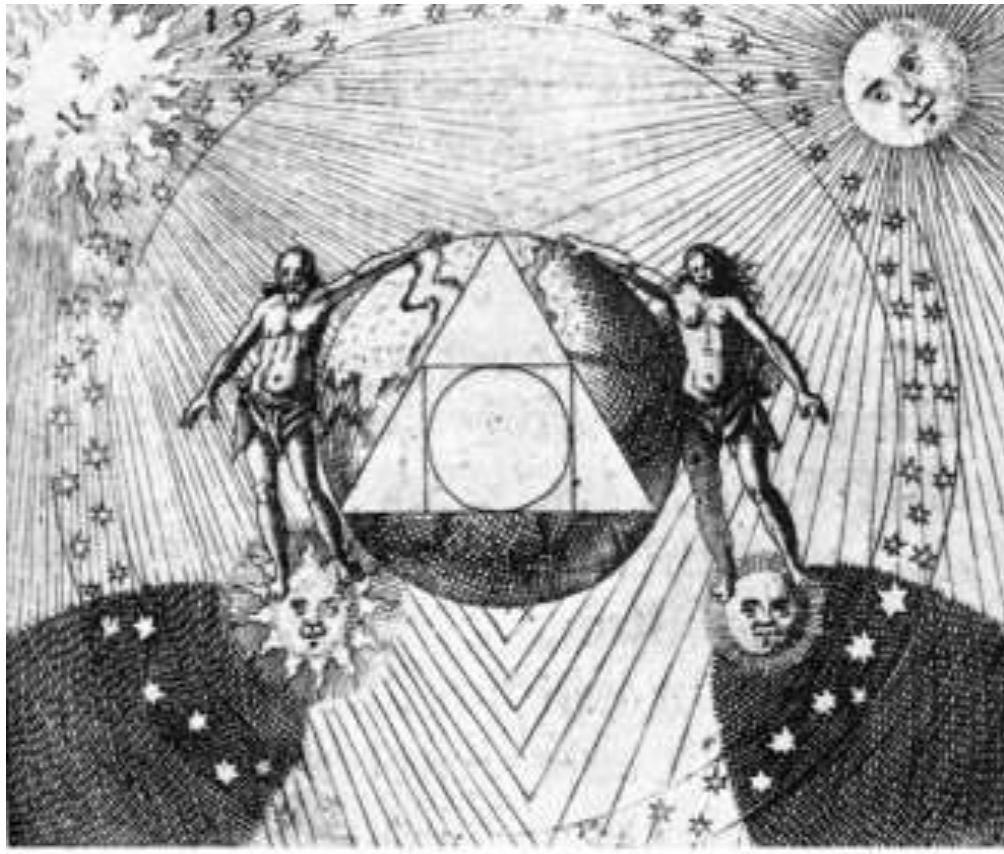


Figure 3

Figura 3. El mundo dentro del complexio oppositorum, acompañadas aquí por sus contrapartes simbólicas, el Sol y la Luna. Estos símbolos se combinaron sobre la fachada del templo de Nauvoo para contener en la arquitectura sagrada una visión de la Divinidad única para el Hermetismo, el Rosacrucismo, y la alquimia. De una obra alquímica del siglo XVII. Herbrandt Jamsthaler, Viatorium spagyricum (Frankfurt, 1625).

Un Legado de las Sociedades Ocultas: Rosacruces y Masones

En el siglo XVII, la mezcla creadora de las filosofías religiosas cabalísticas, herméticas y alquímicas se habían alimentado entre sectores importantes de la élite intelectual de Europa amplias aspiraciones de una reforma religiosa más general, incluso una restauración de la religión antigua y verdadera. Los individuos perspicaces en el borde creativo de la cultura juzgaron sus tiempos y de manera urgente buscaron una alternativa a la vehemente locura de la Reforma y la Contrarreforma que pronto bañaría en sangre a Europa. Su puede comprender fácilmente cómo está época ansiosa se emocionaría por el anuncio misterioso de una hermandad noble, secreta, y antigua que se llama a sí misma la fraternidad de la Cruz Rosa, convocando a la élite de Europa para unirse a una nueva reforma.⁴⁸ De esta manera comenzó la iluminación Rosacruz. El

⁴⁸ El mejor resumen académico reciente del movimiento Rosacruz está en Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972). Todavía útil, aunque pasado de moda, es *The real History of the Rosicrucians* de Arthur Edward Waite (London: George Redway, 1887). En estos comentarios me apoyo

1614 los primeros documentos enigmáticos que llegarían a ser conocidos como los “Manifiestos Rosacruz” se publicaron en Kassel, Alemania. Titulados la *Fama Fraternitatis, o un Descubrimiento de la Fraternidad de la Nobilísima Orden de la Cruz Rosada*, esta extraña obra era una

llamada de trompeta que iba a hacer eco por toda Alemania, reverberando de allí a través de Europa. Dios nos ha revelado en los últimos días un conocimiento más perfecto, tanto de su Hijo, Jesucristo, como de la Naturaleza. Ha levantado hombres dotados de gran sabiduría que pueden renovar todas las artes y reducirlas todas a la perfección, de modo que el hombre pueda comprender su propia nobleza, y por qué es llamado Microcosmos, y hasta dónde se extiende este conocimiento en la Naturaleza.⁴⁹

El *Fama* procedió a presentar la historia de misterioso individuo llamado “C. R.” nacido en 1378, C. R. era el padre fundador de la Orden Rosacruz, un hombre que había trabajado mucho, aunque de incógnito, para la reforma general ahora declarada. C. R. (o Christian Rosencreutz, como es identificado subsiguientemente) había sido un “hombre iluminado.” Como un joven de dieciséis años había viajado al Oriente donde “los sabios le recibieron (como él mismo testifica) no como un extraño, sino como uno a quien hace mucho esperaban; le llamaron por su nombre, y le mostraron otros secretos,” incluso un texto importante llamado solamente “el libro M.” el muchacho llegó a ser diestro en el idioma y la traducción,” de manera que al siguiente año tradujo el libro M a buen latín, que después trajo consigo.” (El “libro M” siguió teniendo una parte importante en los mitos Rosacruz como uno de sus tesoros; por supuesto, un bosquejo vago de la historia contada por José Smith se puede discernir aquí.) C. R. viajó entonces cruzando África hasta España,

esperando así (desde entonces) que él mismo hubiera pasado tan bien y tan rentablemente su tiempo en su viaje, que los sabios de Europa encarecidamente se regocijen con él, y comenzar a gobernar y ordenar todos sus estudios de acuerdo con las bases sólidas y seguras. Por lo tanto, consultó con los eruditos en España... Pero para ellos era un asunto de risa, y siendo algo nuevo para ellos, temieron que su gran nombre fuera disminuido, si debieran comenzar de nuevo a aprender y reconocer sus muchos años de errores.

Rechazado, el Hermano C. R. finalmente regresó a Alemania y calladamente estableció su orden entre aquellos pocos hombres que “a través de revelación especial deberían ser recibidos en esta Fraternidad.” Solo entre estos hombres se compartían y transmitían los secretos de la orden. Después de la muerte, el cuerpo de C. R. fue escondido en una tumba y finalmente olvidado, pero esta cripta perdida, declaraba la *Fama*, alrededor del año 1604 había sido encontrada de nuevo, abierta, y entrado en ella. Dentro de sus confines geométricos milagrosamente iluminados, los seguidores de C. R. descubrieron un altar, una “placa de bronce” sobre la que estaban grabadas palabras y glifos misteriosos, varios registros de la orden, y el libro M. Y ahora, continúa la *Fama*,

fuertemente sobre Yates y su análisis del movimiento, pero enfatizo que toda la erudición sobre esta área de la historia –incluso el trabajo de Yates –implica conjectura e interpretación.

⁴⁹ Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 42.

como como nuestra puerta fuera después de tantos años maravillosamente descubierta, también deberá ser abierta una puerta para Europa (cuando sea removido el muro) que ya comienza a aparecer, y con gran deseo es esperada por muchos.

... Pero nosotros sabemos después de un tiempo que ahora habrá una reforma general, tanto de las cosas divinas como humanas... Nuestra filosofía tampoco es un invento nuevo, sino como Adán después de su caída lo había recibido, y como Moisés y Salomón lo utilizaron.⁵⁰

Tras examen cuidadoso, la *Fama Fraternitatis* se presenta más como una alegoría que como historia real, y esta probablemente era su intención. Los mitos Rosacruz se conectan íntimamente con los misterios de la alquimia, donde las leyendas alegóricas de los tesoros enterrados redescubiertos milagrosamente, eran especialmente predominantes.⁵¹ Sin embargo, la historia generalmente es interpretada de manera literal. Y la excitación que provocó creció el año siguiente con la publicación del segundo manifiesto Rosacruz, el *Confessio Fraternitatis*.⁵² Este segundo manifiesto repetía el mensaje del primero, interpretándolo e intensificándolos, y añadía una nota apocalíptica y profética poderosa: una gran reforma milenaria estaba al alcance de la mano, y con ella, un retorno aun conocimiento Adámico revelado por Dios:

Debemos por tanto aquí observar bien, y darlo a conocer a todos, que Dios de la manera más cierta y más segura ha concluido enviar y otorgar al mundo antes de su fin, lo que sucederá inmediatamente después, tal verdad, luz, vida y gloria, como Adán el primer hombre tuvo... Así pues, los escritos y caracteres escondidos y secretos son más necesarios para todas esas cosas... Lo que en tiempos anteriores había sido visto, oído, y olido, ahora finalmente será hablado y expresado públicamente, cuando el Mundo despertará de sueño pesado y aletargado, y con un corazón abierto, la cabeza descubierta, y el pie descalzo, con alegría y gozo se encontrará con el nuevo Sol naciente.⁵³

Un año después, en 1616, un tercero y final documento Rosacruz apareció, *Las Bodas Químicas de Christian Rosencreutz*. Lanzado en la forma de una larga alegoría en simbolismo alquímico, ofrece a los sabios de Europa acercarse a un sagrado matrimonio real, un *hierosgamos* de misteriosa intención mística:

Hoy, hoy, hoy
Son las bodas del rey;
Si has nacido para tomar parte en ellas
Elegido por Dios para el gozo,
Entonces dirígete a la montaña que tiene tres templos
Y allí ve todo desde un extremo a otro.⁵⁴

Los manifiestos Rosacruz causaron furor por toda Europa e Inglaterra. Las personas que se defiendan simpatía por los ideales Rosacrucres publicaron numerosos trabajos

⁵⁰ Todas las anteriores citas de la *Fama* son de la traducción inglesa de los manifiestos publicados por Thomas Vaughn en 1652, como fue corregida y presentada por Yates en su apéndice para *The Rosicrucian Enlightenment*, 238-51. Los textos de las traducciones originales de Vaughn, como también la traducción de 1690 de Foxcroft de la *Chymical Wedding*, que Yates omite, aparece en Waite.

⁵¹ Vea Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 49.

⁵² 1bid., 45. El título completo como lo da Vaughn, es *Confessio Fraternitatis or The Confession of the Laudable Fraternity of the Most Honorable Order of the Rosy Cross, Written to All the Learned of Europe*, in Yates, 251.

⁵³ *Confessio Fraternitatis*, in Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 256-57.

⁵⁴ Este texto es de la primera traducción al inglés, *The Hermetic Romance: or The Chymical Wedding*, trans. E. Foxcroft (London, 1690), reimpronta en Waite, 101.

alabando los propósitos de la hermandad y pidiendo ser aceptados en la orden. Pero para consternación de todos, la hermandad Rosacruz nunca se declaró, nunca aceptó o reconoció a los muchos aspirantes a su fraternidad, y ciertamente tal vez nunca (al menos externamente) existió realmente. En tanto que la historia ha identificado tanto al autor de los manifiestos –Johann Valentin Andreae –como a un grupo más amplio de individuos compartiendo las aspiraciones “Rosacruz,” los orígenes y propósitos más profundos del movimiento siguen totalmente cubiertos en las capas del misterio y la suposición.

Cualquiera que fuera su intención real o los orígenes, los manifiestos cristalizaron una amplia alternativa preexistente, la inclinación reformista en la sociedad europea. Esta fue una nueva/antigua visión religiosa impregnada en el simbolismo Hermético, Cabalístico, alquímico, y en la definición más amplia, Gnóstico; un mito que se había estado elaborando en la retorta embarazada de la creatividad europea por más de dos siglos antes.⁵⁵ Las “doctrinas” de la tradición –imbuidas como estaban de una visión experimental, empírica, creativa, e inmensamente personal –encontraron expresión en un peculiar lenguaje simbólico o jeroglífico, un idioma de naturaleza alquímica, pero siempre más religioso-filosófico que físico-químico en la intención. Y entrelazado en todo estaba un trabajo nuevo del viejo misterio sagrado de la Cabalá. Esta infusión de la Cabalá fue ayudada a fines del siglo XVII por las traducciones al latín, por Knorr von Rosenroth, de varias obras cabalísticas clave, incluso secciones extensas del Zohar –un esfuerzo que fue inmensamente influyente en los círculos literarios dedicados a estos estudios.⁵⁶ Siguió a mediados y finales del siglo XVII, sobre todo en Inglaterra, un renacimiento alquímico. Durante este periodo la “religión” Hermética de la alquimia fue ampliada por las imágenes cabalísticas y fermentada por una búsqueda espiritual alta del conocimiento último, individual de Dios. Fue esta expansiva filosofía Hermética alquímica en la que ahondaron Isaac Newton y sus colegas en la nueva Sociedad Real.⁵⁷

Los libros herméticos arcanos producidos por los filósofos cristianos durante este periodo circularon ampliamente entre las sociedades y los intelectuales de la élite de Europa. Estas eran obras compuestas en el idioma del lenguaje simbólico, repleta de cuadros alegóricos haciendo alusión al misterio noble de la humanidad.⁵⁸ Los grabados

⁵⁵ Así proclamó la *Fama*: “Porque Europa está encinta y dará a luz a un niño fuerte, que tendrá necesidad del don de un gran padrino.”

⁵⁶ Christina Knorr von Rosenroth (m. 1689) viajó ampliamente por toda Europa. Habiendo sido grandemente impresionado por los escritos de Jacob Boheme, después influyó al filósofo de Cambridge Henry More, el místico Rosacruz Franciscus Mercurius Van Helmont, y al filósofo Leibnitz. Durante sus últimas dos décadas, su papel como oficial decano y consejero cercano al Príncipe Christian August en Sulzbach, Baviera, le dieron preeminencia en los más amplios círculos cultural y político también. Su *Kabbalah Denudata, The Kabbalah Unveiled, or The Transcendental, Metaphysical, and Theological Teachings of the Jews* se publicó en Sulzbach en dos grandes volúmenes, 1677-84. Scholem, *Kabbalah*, 416-18. una traducción completa en Inglés de esta importante obra aún no se ha logrado, pero apareció un extracto en S. L. McGregor Mather, *The Kabbalah Unveiled* (London, 1887).

⁵⁷ Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 200-202.

⁵⁸ Esto estaba en línea con el programa Rosacruz declarado: “También damos fe de que bajo el nombre de Chymia se publican muchos libros y estampas en Contumeliam gloriae Dei... Y rogamos a todos los hombres estudiosos que tomen en serio esta clase de libros” (*Fama Fraternitatis*, en Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 250). El *Confessio* explica que los libros son “así podamos nosotros conocer y ver anticipadamente y en verdad la negrura del oscurantismo de la Iglesia y su duración futura. Nosotros hemos tomado nuestra escritura mágica de estos signos y letras, y descubrimos e hicimos un nuevo lenguaje para nosotros mismos, en el cual además está

“jeroglíficos” con frecuencia jugando al tema del *complexio oppositorum*, los opuesto en busca de la unión, un motivo trasmítido por (o acompañado con) los símbolos arcanos del Sol y la Luna (vea la Figura 4). En diferentes figuras las trompetas anuncian el principio de la nueva dispensación, una imagen ofrecida por el segundo manifiesto Rosacruz.⁵⁹ Emblemático de una humanidad habiendo de nuevo recordado los mensajeros de Dios, ángeles ascendiendo y descendiendo del cielo.⁶⁰

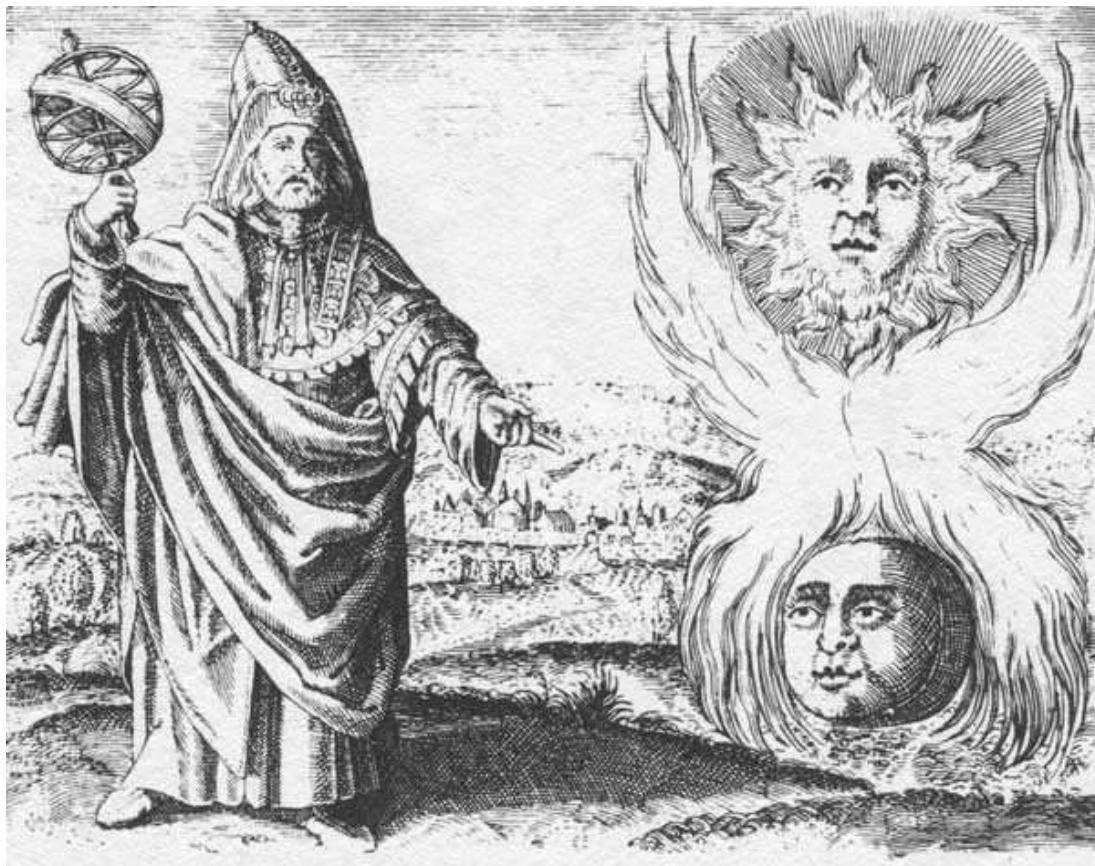


Figura 4. Hermes Trismegistos (identificado por sus ropajes sacerdotales y tocado tradicional) señala los principios gemelos, representados alegóricamente por el Sol y la Luna, conjuntados en el fuego divino del complexio oppositorum. En su mano derecha sostiene una esfera armilaria, indicativa de las entidades celestiales indispensables para esta unión misteriosa, transformadora, y creativa.

Michael Maier, Symbola aureae mensae (Frankfurt, 1617).

expresada y declarada la naturaleza de todas las cosas... Os hablamos por medio de paráboles, pero con gusto os guiaremos hacia una exposición, comprensión, declaración y conocimiento correctos, sencillos, fáciles y sinceros de todos los secretos" (*Confessio Fraternitatis*, en Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 257, 259). Un examen detallado de la evolución de esta tradición jeroglífica durante los siglos XVI y XVII, junto con las reproducciones de sus obras principales, aparece en Stanislas Klossowski de Rola, *The Golden Game: Alchemical Engravings of the Seventeenth Century* (New York: George Braziller, 1988). Una colección extensa de grabados y cuadros alquímicos, junto con una compleja crítica histórica y psicológica, se encuentra en C. G. Jung's *Psychology and Alchemy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968).

⁵⁹ Vea *Confessio Fraternitatis*, in Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 254-55.

⁶⁰ Elías Ashmole escribe: “Y ciertamente él para quien el curso completo de la naturaleza está abierto, se regocija no tanto porque puede hacer Oro o Plata o que los Demonios se sujetan a él, como que ve los Cielos abiertos, los Ángeles de Dios Ascendiendo y Descendiendo, y que su propio nombre es justamente escrito en el Libro de la Vida” (“Prolegomenia,” en *Theatrum Chemicum Britannicum* [London, 1652]).

Reiteradamente encontramos ilustrada una boda sagrada del Rey y la Reina, su santa junción siendo retratada con frecuencia como un acople carnal que conduce a través de las formas hermafroditas a ser celestial nuevo y regio. Aquí también encontramos una colmena simbólica. La industria que esta colmena ofrece metafóricamente, sin embargo, se malentendió en los últimos días. En su contexto principal de la "industria" era una preocupación secreta, laboriosa de la transmutación alquímica: una transformación de la materia oscura en un elixir dorado puro y vital -una obra alquímica realizada dentro del alambique "colmena" del alma (vea la Figura 5). Íntimamente asociado y reinando sobre todos los emblemas de esta lengua jeroglíficos oculta estaba el supremo "Ojo que Todo lo Ve" de Dios, el emblema sagrado de una perpetua inteligencia divina e increada, la única luz indefectible de la humanidad (vea la Figura 6). Esta ocasión, estos libros emblemáticos, esta filosofía: estas son las fuentes propagadoras de los símbolos tallados



Figura 5. Una colmena (extrema derecha) se yuxtapone a un horno (izquierda) en el que la trasmutación de la materia en la “piedra de los filósofos” tiene lugar. “Los alquimistas falsos” (en el centro) que malentienden la naturaleza Divina de esta obra y buscan el oro vulgar, son comparados a zánganos inútiles. De una obra alquímica publicada en cúspide de la iluminación Rosacruz: Michael Maier, Examen fucorum (Frankfurt: Nicholas Hoffman for Theodor de Bry, 1617). La abeja y la colmena probablemente accedieron al vocabulario simbólico de los siglos XVI y XVII a través del redescubrimiento de De Antro Nympharum (En la Cueva de las Ninfas) del neoplatónico del siglo III, Porfirio. Porfirio asoció la Cueva de las Ninfas de Homero con las cuevas-templo de una antigua religión misterio y discutió los significados simbólicos de las abejas y los panales de miel. La red y la colmena subsecuentemente identificaron el patrón real del iluminado Rosacruz, Federico V de Bohemia.

La colmena entró a la Francmasonería como uno de los diez emblemas dados a un Maestro Masón y estaba asociada con el lema “industria” (Richardson's Monitor of Free-Masonry, 40). Después de Federico V, el siguiente reino político al que estos símbolos estuvieron ampliamente ligados fue el Reino de Deseret de Brigham Young. La colmena y el lema “Industria” permanecen hoy como el emblema y el lema de su sucesor, el Estado de Utah.

en la piedra en el templo de Nauvoo de José. A esta tradición Hermético-alquímico y de su sola visión particular pertenecen, sólo de ella vino una afirmación de su importancia sagrada. La temprana afinidad del Mormonismo por y la incorporación de los mismos motivos simbólicos ponen firmemente de manifiesto su vínculo intrínseco con la tradición hermética.⁶¹ (Vea las Figuras 7 y 8)

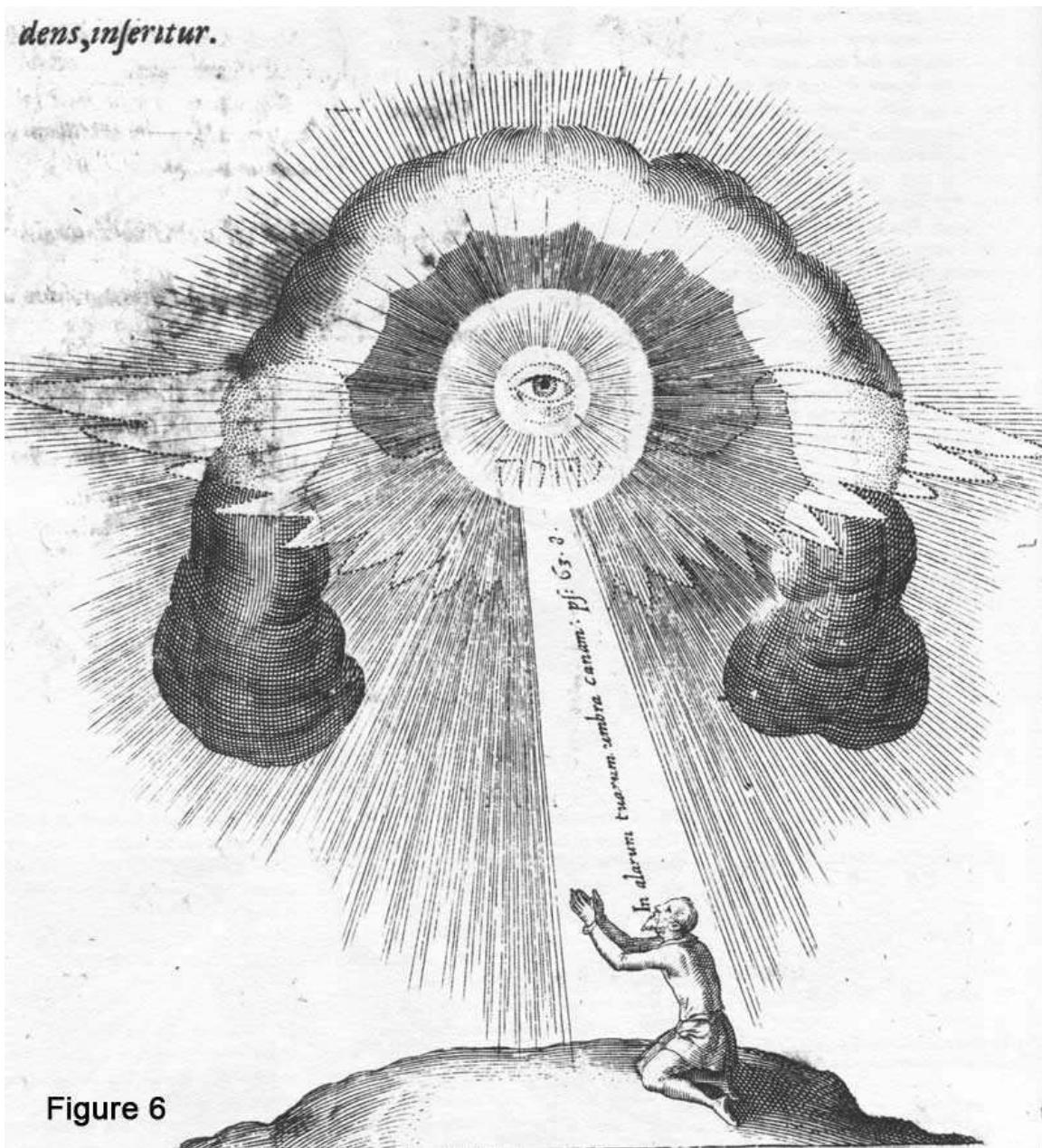


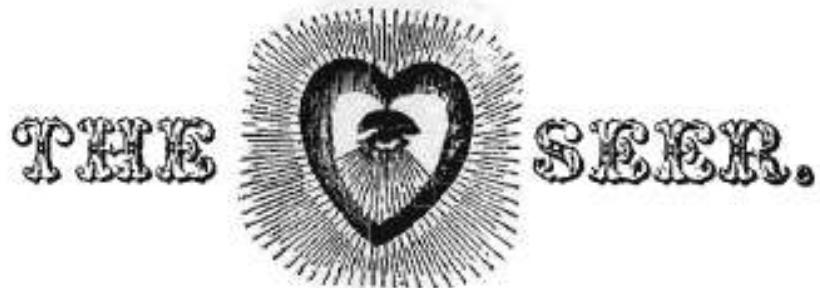
Figure 6

Figura 6. El Ojo que Todo lo Ve de Dios, como aparece en la portada del tratado sobre teosofía y Cabalá de 1621 de Robert Fludd. Las palabras que ascienden desde el profeta, “In alarum tuarum umbra canam,” se refiere directamente a un tema en la Fama Fraternitatis Rosacruz, “Bajo la sombra de tus alas me regocijaré” (Salmos 63:7). 7). Robert Fludd, Utriusque Cosmi Maioris... Tomi Secundi Tractatus Secundus (Frankfurt: Johann Theodore de Bry, 1621).

⁶¹ Sobre un resto cada vez menor en Utah de fachadas mormonas del siglo XIX, aún permanecen estos símbolos. Vea Allen D. Roberts, "Where are the All-Seeing Eyes?" Sunstone 4 (May-June 1979): 22-37.



Figura 7. "El Sello del Sacerdocio" consiste de un gorro frigio o corona sobre el Ojo que Todo lo Ve de Dios; el sello privado del Quórum de los Doce Apóstoles está compuesto de este mismo emblema rodeado por dieciséis letras, una abreviatura para "Sello Privado de los Doce Apóstoles, Sacerdotes de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, en la Última Dispensación Por Todo el Mundo" (abajo). Aparentemente el sello fue grabado por primera vez en Nauvoo bajo la guía de John Taylor y Brigham Young en enero de 1845 (vea Dean C. Jesse, ed., "Nauvoo Dairy of John Taylor," Brigham Young University Studies 23 [Summer 1983]: 34). Posteriormente apareció sobre las primeras monedas de oro acuñadas en Utah en 1849 y 1850, como se ilustra aquí. Este mismo raro símbolo se encuentra en una posición superior en primera página de la edición de 1682 de las Obras Teosóficas recopiladas de Jacob Bohme publicadas en Amsterdam, un libro importante para los Pietistas Alemanas, fuertemente influenciado por el Rosacrucismo y los escritos de Bohme cabalísticamente afinado, quien migró a Pennsylvania durante el siglo XVII (arriba). Jacob Böhme, Theosophische Werken (Amsterdam, 1682),



All ye Inhabitants of the world, and dwellers on the earth, See Ye, when He liftest up an Ensign on the Mountains.—Isaiah xviii, 3.

Figura 8. El Apóstol y teólogo mormón Orson Pratt escogió este emblema inusual (un Ojo que Todo lo Ve dentro de un corazón) para el encabezamiento principal de su periódico, *The Seer* [El Vidente], publicado en Washington, D. C., en 1853-54 (abajo). La figura es una réplica casi exacta de un emblema Rosacruz de la obra latina de Daniel Cramer, *The True Society of Jesus and the Rosy Cross* [La Verdadera Sociedad de Jesús y la Cruz Rosa, publicada en Frankfurt en 1617 (arriba)]. Esta pequeña obra contenía cuarenta grabados alegóricos desarrollando temas Rosacruces, cada uno asociado con un versículo de las escrituras y un lema. Para este emblema se asociaba el versículo “en tu luz veremos la luz” (*Salmos 36:9*) y el lema “Veo la luz en tu luz, que la oscuridad se aleje. Él es sabio que obtiene la sabiduría del libro de Jehová” (vea *Daniel Cramer, Iesu et Roseae Crucis Vera: Decades quatuor emblematum sacrorum... [Frankfurt, 1617]*, en in, *The Rosicrucian Emblems of Daniel Cramer [Grand Rapids, MI: Phones Press, 1991]*, 29). La imagen del Ojo dentro del Corazón apareció de nuevo en la edición de 1682 de las obras recopiladas de Boheme (vea el frontispicio para *Von Christi Testamenten*, en *Jacob Böhme, Theosophische Werken [Amsterdam, 1682]*).

La importancia del mito y la metáfora como vehículo de la tradición Hermético-Cabalística no puede exagerarse. En los estudios gnósticos la función del mito y del símbolo como conducto para la expresión de la visión primaria es bien aceptada, y el Gnosticismo clásico ahora usualmente es clasificado en términos de sus motivos míticos. Asimismo, dentro de la tradición Hermético-Cabalística la intrincada interacción de “arriba y abajo” engendró una matriz inigualable de mitos: historias y símbolos que transmitían por medio de la metáfora el sabor una visión primaria y envolvente de Dios y la humanidad. Integrados y desarrollados durante varios cientos de años, estos mitos Hermético-Cabalísticos llegaron a la madurez durante el siglo XVII. Es durante la primera mitad de este siglo clave que el mito floreció más plenamente, envolviendo las tradiciones separadas de la Cabalá, el Hermetismo clásico, y la alquimia.

Una mezcla creativa de símbolos e historias interpretaron variaciones sobre temas arquetípicos básicos durante este periodo. El examen detallado de estos está más allá de este ensayo. Pero hay una imagen que se ejecuta como un subtexto generalizado, definiendo la tradición de los mitos más completos: la idea recurrente del *mysterium coniunctionis*. Sobre la tierra y en el cielo los dos caminos entrelazados; el Hombre y Dios se hicieron eco el uno al otro de un flujo de conjunciones. Materia y espíritu, luz y oscuridad, masculino y femenino: todo mezclado en el misterio, cara a cara. Un arreglo de los opuestos se personificó como vehículos para la metáfora de esta conjunción. A estos se unió a la imagen compañera del *hierosgamos*. Era un misterio vislumbrado por el hombre y la mujer en la primera conjunción como Adán y Eva, vicarios del enigma primario de la creación. Se convirtió en el sagrado matrimonio de un Rey y la Reina, el *Rex* y *Regina* de la alquimia (vea la Figura 9).⁶² Por supuesto, siguió un tema paralelo del conocedor del gran misterio, el filósofo-rey-sacerdote que fue el mediador humano de la conjunción. Y jugando un papel importante en la forma específica de varios motivos (en especial los de las fraternidades ocultas) llegaron variaciones sobre la historia de Christian Rosencreutz, el libro M, el texto sellado en espera de traducción, la tumba oculta, y el tesoro perdido enterrado.

Quizás una imitación de los misteriosos hermanos Rosa Cruz, y seguramente en respuesta racional a las exigencias políticas, las aspiraciones religiosas reformadoras, durante los siglos subsecuentes, se inclinaban cada vez más hacia la formación de hermandades y sociedades ocultas. Incongruente como parece, esta expansión de intereses ocultos apareció de la mano del llamado “Siglo de las Luces.” Un grupo de ingleses sumamente informado influido por, o tal vez compartiendo, las aspiraciones y el lenguaje simbólico Rosacruz, probablemente engendró las primeras logias masónicas secretas a mediados del siglo XVII.⁶³ La primera documentación generalmente aceptada de la iniciación masónica se encuentra en el diario de Elías Ashmole en 1646. Ashmole (1617-92) fue un influyente erudito y coleccionista de libros, miembro fundador de la Royal Society, y un hombre con extenso e incuestionable conocimiento de los materiales Rosacruz. Entre los documentos preservados en su impresionante biblioteca están los

⁶² Jung da a extensos debates y documentación para cada uno de estos temas específicos en *Mysterium Coniunctionis*.

⁶³ Yates toca algunos de estos temas en su capítulo “Rosacrucismo y Francmasonería” en *The Rosicrucian Enlightenment*, 206-19. Para mayor información sobre la influencia de la tradición hermética en la Masonería, vea Yates, *Giordano Bruno*, 214,414-16,423, and *The Art of Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 303-305

Figure 9



Figura 9. El Rey y la Reina alquímicos, Rex y Regina, de pie sobre los principios eternos duales representados por el Sol y la Luna, se unen en santo matrimonio, el hierosgamos. La imagen de esta unión transformadora eterna, tal vez fue reflejada en el ritual del matrimonio celestial de José Smith. Trismosin, "Splenor solis" (ms.1582).

textos de los manifiestos Rosacruz cuidadosamente copiados por su propia mano; para estos manuscritos Ashmole había agregado una carta, también de su propia mano, pero aparentemente sin destinatario, alabando a la fraternidad Rosacruz y solicitando admisión.⁶⁴

A fines del siglo XVII, varias hermandades Herméticas ocultas, incluso sociedades masónicas y Rosacruz, existían en Inglaterra. Las relaciones que estas fraternidades tenían con la primera Gran Logia Masónica organizada en Londres en 1717 permanecen inciertas. Al tomar nota de que la Masonería "sufrió cambios graduales a lo largo de un período de años que va desde mucho antes de 1717 hasta bien después de esa fecha," las autoridades modernas sobre la historia de la masónica usualmente marcan el inicio de la "masonería especulativa" en la década siguiente a la organización de esta primera Gran Logia.⁶⁵ No mucho tiempo después de esto, por 1750, una orden Rosacruz específica había sido incorporada a la masonería francesa. En la estructura iniciatoria de las logias ocultas, las "obras de misterio" alegóricas se usaron para transmitir, por medio del ritual simbólico, los mitos fundamentales de la masonería –mitos que parecen haber sido fundamentalmente Hermético-Cabalísticos.⁶⁶ Aunque varias versiones de la historia masónica siguen haciendo hincapié en el papel de los primeros "gremios" como origen de la Francmasonería, relativamente poca evidencia apoya esta afirmación. Incluso si se concede la existencia de algún vínculo de la Masonería del siglo XVIII con los gremios artesanales anteriores, esto no disminuye la fuerza moldeadora que el hermetismo, la alquimia y los Rosacrucianos tuvieron en el desarrollo simbólico y filosófico de la fraternidad (vea la Figura 10). En pocas palabras: la Masonería del siglo XVIII forzosamente fue formada por las tradiciones esotéricas Hermético-Cabalísticas. Al enfatizar esto, permito que varias logias masónicas finalmente evolucionaran con menos cimientos esotéricos y objetivos fraternales mucho más simples.

Tomando nota de la creciente influencia de la masonería en la política y la sociedad, los historiadores alemanes comenzaron a intentar durante la última parte del siglo XVIII rastrear las raíces históricas de la masonería. La evidencia compilada durante este período sugirió que las raíces no conducen al Rey Salomón o los gremios artesanales, sino al Rosacrucismo. Este punto de vista estuvo en amplia circulación a principios del siglo XIX, y en 1824 el prominente ensayista inglés Thomas de Quincey publicó un detallado replanteamiento en *London Magazine*.⁶⁷ En tanto que A. E. Waite rechazó

⁶⁴ Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 210.

⁶⁵ Douglas Knoop and G. Jones, *The Genesis of Freemasonry: An Account of the Rise and Development of Freemasonry in Its Operative, Accepted, and Early Speculative Phases* (Manchester, Eng.: Manchester University Press, 1949), 274.

⁶⁶ La naturaleza alegórica de los rituales masónicos se pone completamente de manifiesto en los registros del siglo XVIII. Cuándo tomaron forma estos rituales, es un asunto de suposición. Gould postula un origen de los rituales masónicos en el siglo XVII, pero historiadores posteriores han sugerido que los rituales como se reconocen actualmente se originaron durante la década de 1720 (vea Michael W. Homer, "'Similarity of Priesthood in Masonry': The Relationship between Freemasonry and Mormonism," en esta edición de *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*; Robert Freke Gould, *The History of Freemasonry*, 4 vols. [New York: John C. Yorston & Co., 1885-89]; Knoop and Jones, 274-75, 321-22).

⁶⁷ Material publicado en alemán por J. G. Buhle en 1804 sirvió como base para el trabajo de De Quincey, "Historico-Critical Inquiry into the Origins of the Rosicrucians and the Freemasons," reimpresso en *Collected Works*, ed. David Masson (Edinburgh, 1890), 13:384-448.

esta afirmación en 1887,⁶⁸ Frances Yates recientemente volvió a plantear un caso fuerte por ello. “El Fenómeno Europeo de la Francmasonería,” que concluyó en 1972, “casi

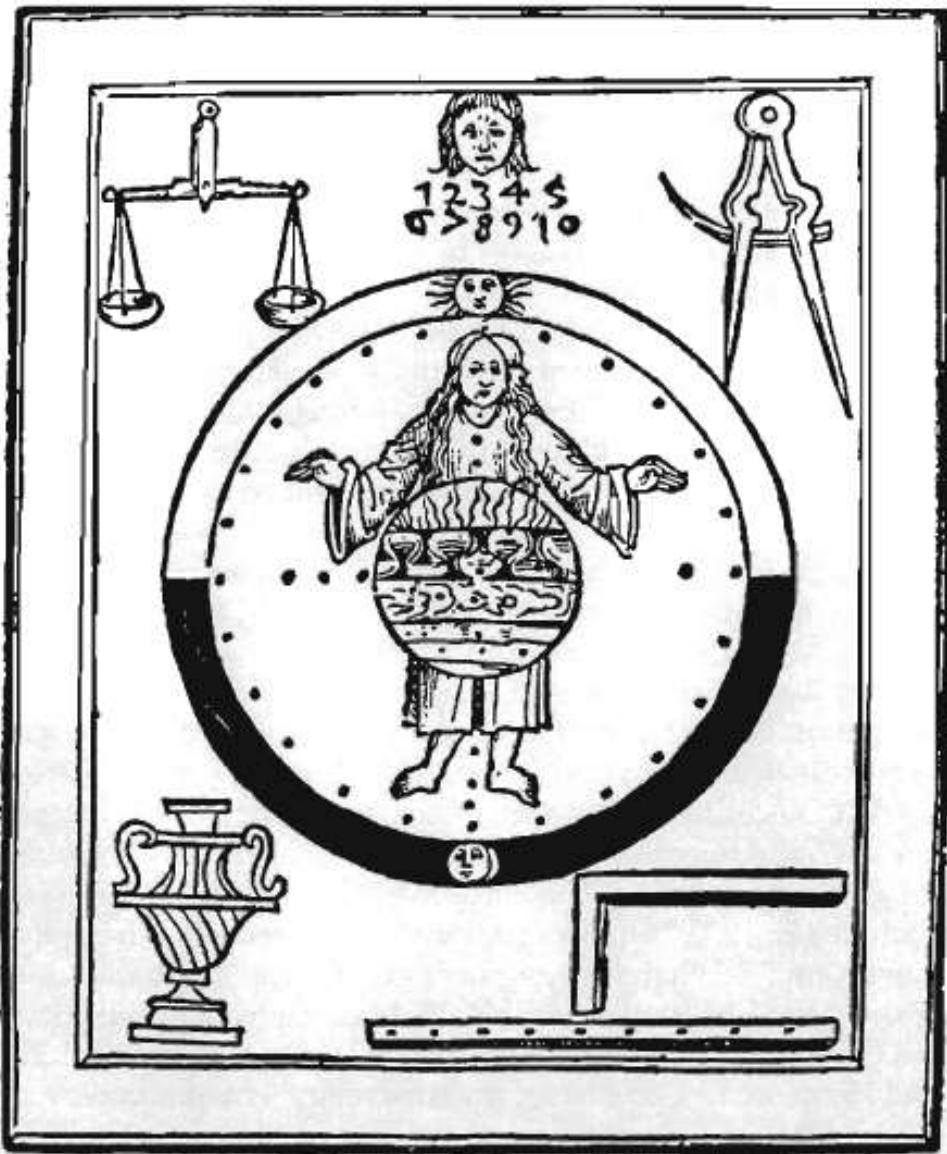


Figura 10. La edición de 1650 de una obra alquímica del siglo XIII de Alberto Magno contiene una de las primeras representaciones alegóricas de símbolos clave incorporados después tanto por la masonería como el mormonismo: el compás y la escuadra. Cristo como Adán Kadmóν aparece dentro de una esfera de luz y oscuridad, marcada con los omnipresentes Sol y Luna, sugiriendo el complexio oppositorum manifiesto en la creación. Dentro de su cuerpo están incluidos los cuatro elementos primarios: fuego, aire, agua y tierra. En las cuatro esquinas se colocan los símbolos de la obra divina: el compás, la escuadra y la regla, la balanza de la justicia, y (tal vez) el recipiente de la crisma –un aceite de la unción de la misericordia equilibrado con la balanza de la justicia. Arriba aparecen los diez números sagrados (representados también por los diez Sefirot de la Cabalá) por los que la creación fue mediada. Alberto Magno, *Philosophia naturalis* (Basel, 1650).

⁶⁸ Waite, 402-407.

seguramente se conectó con el movimiento Rosacruz.”⁶⁹ Cualquiera que sea el juicio que uno favorece, queda claro que durante el período de la vida de José Smith no era inusual que se creyera que la masonería estuviera asociada con el legado Rosacruz de la tradición alquímica, cabalística y hermética y sus aspiraciones religiosas de reforma.⁷⁰

El siglo XVIII fue un caldo de cultivo para las sociedades ocultas, casi todos los cuales tenían fundamentos en un marco Hermético-Cabalístico y sobre un lecho de roca de la masonería y los rosacrucianos. Los estudiantes que no están familiarizados con su historia también es muy común que supongan una consistencia y cohesión en estos movimientos, o les confundan con fraternidades caritativas que son sus modernos primos lejanos. Por el contrario, una heterogeneidad creativa y el misticismo religioso estaban muy extendidos entre estos grupos.⁷¹ Las órdenes y logias existentes con frecuencia eran trasmutadas por la fuerza de personas extrañas, visiones nuevas, y los reclamos de cada vez más iluminados, orígenes antiguos. Los ejemplos llegan fácilmente: Adam Weishaupt quien buscaba a través de su orden masónica de los Iluminati, fundada en 1776, transformar la política y la sociedad alemanas; el misterioso Conde de Saint-Germain (1710-85 aprox.), un devoto de la alquimia y las artes ocultas, que influyó ampliamente las logias continentales de la masonería; el Conde Alessandro di Cagliostro (1743-95 aprox.) quien combinó el simbolismo egipcio y cabalístico en su rito masónico Egipcio, una orden que incluía hombres, mujeres, y rumores de vinculaciones sexuales rituales;⁷² Martinez de Pasqually (1715-79 aprox.) y su orden de *Les Elus Cohen* (Los Sacerdotes Elegidos), reclamando una restauración masónica, cabalística del antiguo sacerdocio del judaísmo, una noción que hizo eco en otras manifestaciones esotéricas de la masonería; y Louis Claude de St. Martin (1743-1803), discípulo de De Pasqually, que mucho tiempo siguió como influencia sobre el ocultismo francés. A estos debe agregarse el brillante vidente sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772), fundador de un movimiento religioso que conmovió a la masonería esotérica.⁷³ Aunque varias figuras están en este rango de iluminados, eventualmente las manifestaciones más amplias del movimiento atrajeron a más de unos cuantos charlatanes oportunistas. Separar los dos no es más fácil para los historiadores actuales que como lo fue para sus contemporáneos.

⁶⁹ Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 2

⁷⁰ Esta asociación, aunque reconocida, no era emitida de manera positiva por la cultura más extensa. Quinn proporciona varios ejemplos de material anti-masónico estadounidense de este periodo asociando masones, Cabalá y Rosacrucianos en un contexto negativo (164-65).

⁷¹ En su enciclopedia del siglo XIX de la Francmasonería, Macoy da un resumen parcial de estos, enumerando cuarenta y ocho ritos o sistemas de ceremonias simbólicas diseñadas para trasmitir los “ideales masónicos,” la inmensa mayoría de estos se originaron como entre 1750 y 1810 (Robert Macoy, *General History, Cyclopædia and Dictionary of Freemasonry* [New York: Masonic Publishing Co., 1872], reimpresso como *A Dictionary of Freemasonry* [New York: Bell Publishing, 1989], 326-29). Como Ellwood hace notar en su revisión del movimiento, “No había unidad de rito o estructura entre los grupos que usaban ese título [de Masón]. El nombre era inmensamente popular, y de esa manera fue adoptado por cualquier tipo de sociedad con un apretón de manos secreto y la pretensión de una tradición antigua. Estos iban desde las logias del rito swedenborgiano... hasta el inimitable Cagliostro” (Robert S. Ellwood, Jr., *Religious and Spiritual Groups in Modern America* [Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973], 64).

⁷² Massimo Introvigne, “Arcana Arcanorum: Cagliostro's Legacy in Contemporary Magical Movements,” *Syzygy: Journal of Alternative Religion and Culture* 1 (Spring/Summer 1992): 117-35.

⁷³ Una revisión de estos diversos movimientos está en Ellwood, 60-69.

En resumen, los hilos comunes de mitos específicos se tejen a través de estos movimientos y sociedades, incluso si no son de una tela común. En las inclinaciones ocultas de los siglos XVII y XVIII se encuentra un tema recurrente de la restauración: la restauración de un orden antiguo, más perfecto; del sacerdocio olvidado; de los misterios y rituales secretos; y de las palabras ocultas y los poderes perdidos. A menudo no se mezcla en la trama visionaria un hilo práctico: el hombre está intrínseca y eternamente imbuido con la inteligencia divina increada, un elixir mediante el cual puede trasmutar alquímicamente el mundo material oscuro –incluso sus estructuras sociales y políticas –y así restaurar a Sión sobre la tierra. Era una obra reflejada en alegorías, glifos, y símbolos, mediante un canon reabierto y reinterpretado, y encontrado de nuevo en antiguos libros perdidos: enterrados, escondidos, tesoros dorados esperando todos por los hombres y las mujeres que excavarían. Para los videntes de esta era las tareas a la mano eran personales, pero por naturaleza la obra interna se reflejaba externamente: el *microcosmos* y el *macrocosmos* estaban inseparablemente unidos. Esta amplia visión del mundo engendró obreros en un arte antiguo, constructores de un templo nuevo –una estructura mística ordenada arriba y abajo por medio de vínculos vivientes de luz y visión –y en el Lugar Santísimo de este sanctum buscaban una boda sagrada de unión transformadora, un *mysterium coniunctionis*. Era en suma una trama Hermético-Cabalística, mezclada profundamente con la alquimia, reformada por el Rosacrucismo, y conjuntada con el compás y la escuadra masónicos. Y en su núcleo esotérico brillaba una distante chispa gnóstica.

EL HERMETISMO Y LA COSMOVISIÓN MÁGICA

Hace una década los historiadores mormones fueron forzados a confrontar el tema de José Smith y la cosmovisión oculta o mágica, una confrontación ocasionada en parte por el “descubrimiento” de la llamada carta “Salamandra.” Repleta de referencias a piedras videntes, tesoros, y encantamientos, la carta relataba que José Smith obtuvo el Libro de Mormón no de un ángel, sino de una salamandra blanca mágica que se transfiguró en un espíritu.⁷⁴ Aunque se demostró posteriormente que la carta era una falsificación, durante dos años los historiadores trabajaron bajo el supuesto que la carta y varias falsificaciones compañeras eran auténticas. A raíz de estos acontecimientos las raíces espirituales del profeta José Smith fueron objeto de un escrutinio cuidadoso. Irónicamente, los investigadores pronto sacaron a la luz una gran cantidad de material incuestionablemente auténtico –mucho de él disponible hacía mucho tiempo ya sea mal comprendido o ignorado –corroborando que Smith y su familia tuvieron una variedad de interacciones con las tradiciones religiosas occidentales no ortodoxas denominadas generalmente “ocultas.” Las repercusiones de este periodo difícil en los estudios mormones todavía afectan.

Arrojados en el área de la historia oculta, los historiadores trataron de dar sentido a este José Smith “oculto” y al mormonismo temprano. La interpretación general adoptada finalmente por muchos investigadores estructuraron las conexiones de José Smith con lo oculto dentro del contexto sociológico del folclor mágico de Nueva

⁷⁴ Linda Sillitoe and Allen Roberts, *Salamander: The Story of the Mormon Forgery Murders* (Salt Lake City: Signature Books, 1988), 183-360.

Inglaterra y su “cosmovisión mágica.” El estudio elemental de D. Michael Quinn, *Early Mormonism and the Magic World View* se inició durante este periodo. En su introducción, Quinn comenzó exorcizando las falsificaciones y evocando los hechos:

los asuntos históricos que estas falsificaciones levantaron... requieren, creo, una reevaluación cuidadosa de la evidencia hace mucho tiempo en existencia concerniente al mormonismo temprano y la magia... Las fuentes [cuya autenticidad está fuera de toda duda] proporcionan evidencia de la participación de José Smith en la excavación de tesoros; la posesión y uso de instrumentos y emblemas de magia tradicional por Smith, miembros de su familia, y otros de los primeros líderes SUD; el uso continuo de tales implementos con propósitos religiosos en el establecimiento y primeros años del mormonismo; y la creencia sincera de muchos de los primeros mormones en la cosmovisión.⁷⁵

Posteriormente, Quinn se movió más allá de estos datos simples. Ciertamente, “incluyente” difícilmente es una descripción adecuada de su examen. Los rituales mágicos, la Cabalá, Hermes Trismegistos, Rosacruces, piedras de los videntes, varillas adivinatorias, tradición masónica, y astrología: Quinn lo aglutina todo, mediante pruebas débiles y fuertes, a José. Menos integrador que extenso, su estudio es un trabajo fundamental que –como cualquier obra debería –deja muchas más preguntas sin resolver que las que contesta.

El tema abordado por este esfuerzo exige una nueva evaluación. Una corrección crucial, sin embargo, debe hacerse a la metodología usada al examinar los datos: el concepto de una *Weltanschauung* o “cosmovisión” mágica debe ser equilibrada con una asignación histórica intensiva de los linajes y mitos del ocultismo de principios del siglo XIX. Particularmente importante es un examen cuidadoso del Hermetismo y la naturaleza de la visión religiosa que alentó.

Enfrentado a un tema inmenso, Quinn construyó una arena para su estudio al circunscribir el concepto de una “cosmovisión mágica” dentro de la cultura de los Estados Unidos antiguo, y luego evocando los diferentes hechos que José Smith y otros de los primeros mormones metieron en ese círculo. La definición de “mágica” vino del *Webster's Third International Dictionary*, aumentado y ligeramente ampliado. La magia es (y para no citar toda la definición dada por Quinn, abreviaré) el “uso de medios. . . que se cree que tienen poder sobrenatural para causar una existencia sobrenatural para producir o impedir un resultado particular;” el control de las fuerzas naturales “por la acción típicamente directa de los ritos, objetos, materiales, o palabras consideradas sobrenaturalmente poderosas.” Después Quinn agrega que la magia tiende a incorporar una cosmovisión animista y el sentido de una cadena causal detrás del evento. Aunque pueda ser suplicante, su intención con frecuencia es coercitiva.⁷⁶ Uno es mal aconsejado para argumentar aquí con el enfoque general de Quinn o la definición de magia y su cosmovisión; dado las muchas restricciones sobre una investigación pionera, ambas están muy bien elegidas. No obstante, su estática corrección sociológica y filológica oscurece parcialmente un proceso más complejo en juego.

La magia llegó en muchas formas, altas y bajas. Como discutimos antes, en Europa el legado medieval de la magia se transformó entre los siglos XV y XVII por un influjo de las tradiciones Cabalística, Hermética, y alquímica altamente refinadas. Durante ese

⁷⁵ Quinn, ix-x.

⁷⁶ Ibid., xi-xiii.

tiempo la magia llegó a ser –cuando menos para los partidarios académicos como Pico della Mirandola, Giordano Bruno, y John Dee –algo parecido a la religión.⁷⁷ En la interpretación Hermético-Cabalística la magia tenía más que ver con el obtener el conocimiento empírico de Dios y las jerarquías celestiales que con las metas particulares de control y coerción –el “cavar en busca del oro vulgar.” Los practicantes tanto judíos como cristianos de las “altas artes mágicas” habrían juzgado la definición del Webster como más aplicable a una forma reprobable de magia popular o tradicional que a su propia búsqueda.⁷⁸ Por el siglo XVII esta magia Hermética había llegado a estar absolutamente entrelazada con una visión religiosa reformadora más amplia y una trama fundamental coherente. Esta visión aseguró el potencial humano para la comunicación divina, el progreso al conocimiento último, e incluso la unión o identidad con Dios.

Ciertamente la magia popular con sus preocupaciones menos refinadas continuó existiendo y, en términos de números puros de practicantes, es muy probable que dominara en la cultura común. Pero el historiador británico Keith Thomas observa la distinción importante que debe haberse desarrollado entre la magia popular y las tendencias intelectuales independientes o elitistas. Al hablar aquí de desarrollos en los siglos XVII y principios del XVIII, Thomas apunta:

Sería tentador explicar la práctica de la magia popular como el reflejo de los intereses [alquímicos y Herméticos] intelectuales de los científicos y filósofos contemporáneos. Pero tal cadena de razonamiento casi seguramente estaría equivocada. En este periodo la magia popular y la magia intelectual en esencia eran dos actividades diferentes, traslapándose en algunos puntos, pero en gran medida llevadas a cabo en una virtual independencia una de otra.⁷⁹

Lo que Thomas llama “magia intelectual” era, por supuesto, la mezcla de Hermetismo, Cabalá, y alquimia del siglo XVII. Mi punto es que la magia podría ser cada vez más y menos “magia”: cualquier término que se pueda utilizar para definir el nombre, desde el siglo XVI hasta el siglo XIX tenía por lo menos dos manifestaciones históricas diferentes, cada una con diferentes aspiraciones y linajes. La magia popular o tradicional con su cosmovisión mágica, sin duda era común en Estados Unidos a principios del siglo XIX. Pero también había entrado a la matriz de los elementos de la

⁷⁷ Yates, *Occult Philosophy*, 46.

⁷⁸ Vea la Nota 60. “La aparición de cuerpos de literatura antiguos, neoplatónicos y herméticos, traducciones en latín e italiano, junto con la traducción de un importante cuerpo de literatura cabalística al latín e italiano, junto con la prestación de un corpus significativo de la literatura cabalística en latín e italiano, se precipitó la aparición de una nueva actitud hacia la magia, primero en los círculos de los literatos florentinos, y después, bajo su influencia, en una larga serie de figuras europeas del Renacimiento y post Renacimiento por toda Europa... Para ellos, la magia era la tradición popular enseñada por los maestros antiguos como Hermes Trismegistos... una tradición basada en un conocimiento vasto del orden universal, un conocimiento que culminó en actualizar el potencial inherente en la naturaleza humana. En lugar de ser la práctica de personas oscuras y periféricas, el mago del Renacimiento vino a designar la cúspide del logro humano, para ser cultivado por la élite para ejercitar las cualidades humanas que testifican la plenitud de la perfección humana. No era tanto el sometimiento del mundo material al que los magos sabios del Renacimiento aspiraban, como a la realización de su espíritu.” Moshe Idel, “Jewish Magic from the Renaissance Period,” 83.

⁷⁹ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), 228. El mismo estudio de Thomas está dominado por un interés en la magia tradicional.

religión estadounidense de esta otra trama Hermética “intelectual.” Y su cosmovisión era mucho más compleja.

En el amanecer del siglo XIX la tradición Hermética había desarrollado *sub rosa* varios elementos característicos de una religión heterodoxa incipiente, incluyendo aspiraciones claras por la restauración. A partir de este lecho fértil surgieron numerosas fraternidades y sociedades ocultistas: sociedades cabalísticas, alquímicas, mágicas, y masónicas. Y aunque por lo general utilizaban un vocabulario cristiano, las intenciones que fomentaban podrían parecer la antítesis de la ortodoxia cristiana. Más concretamente, se trataba de una visión del hombre y de Dios intrínsecamente hostil a las austeras presunciones puritanas.⁸⁰ El pensamiento protestante clásico no aceptaba ninguna teogonía (génesis o genealogía de Dios), y en el juicio ortodoxo la nueva revelación divina era, como Meric Casaubon expresó, nada “más que impostura o melancolía y fantasía depravada, motivadas por causas naturales.”⁸¹ Por el contrario, en la tradición Hermética emerge una visión coherente y radicalmente alternativa que, como Joscelyn Godwin explicó:

combina el examen práctico de la naturaleza con una visión espiritual del universo como una jerarquía de seres inteligentes, que saca su sabiduría de todas las fuentes posibles, y considera el fin apropiado del hombre el conocimiento directo de Dios. Esta clase de creencia es la base de los manifiestos [Rosacruz]; esta presupuesta en las obras de [Robert] Fludd y en las de los alquimistas; reaparece en los aspectos más esotéricos de la masonería.⁸²

A finales del siglo XVIII, los elementos generalmente asociados con la formación de una nueva religión estuvieron presentes en esta tradición alternativa: un marco mítico intrincado y extenso (derivado de los materiales Herméticos, cabalísticos, alquímicos y rosacrucianos), un corpus extra-canónico de textos “sagrados” (extraído de fuentes arcaicas hebreas y herméticas); un sistema simbólico nuevo (trasmitiendo significados esotéricos); detalladas fórmulas iniciatorias y rituales; una pretensión de linajes de sacerdocio antiguo; un fortalecimiento de la comunicación renovada con las esferas celestiales; y una aspiración reformadora bien articulada, incluso milenaria, por una nueva restauración adámica (vea la Figura 11).

Cuando hablo de la tradición Hermética (o Hermético-Cabalística) a principios del siglo XIX, me refiero a esta amalgama de elementos junto con su apuntalamiento de las tramas Herméticas. Aunque cualquier remoto adivino con varillas buscando tesoros enterrados en Nueva York en 1820 pudiera haber sabido sobre la tradición, sería erróneo ponerlos juntos o verla necesariamente reflejada en él. Sin embargo aquí debe sacarse la diferencia: en este mismo tiempo y lugar comunes sin duda existieron individuos que conocían profundamente el Hermetismo, su tradición, rituales, y aspiraciones. Y este grupo probablemente incluía un socio ocasional de los buscadores de tesoros. Estas personas habrían aprendido acerca de la tradición hermética en diferentes grados y de diferentes linajes (incluyendo las órdenes masónicas esotéricas y

⁸⁰ Al mismo tiempo, debe reconocerse que había un importante elemento místico y alquímico en algunos sectores del Puritanismo del siglo XVII. Vea Yates, *The Occult Philosophy*, 167.

⁸¹ Meric Casaubon (1599-1671) era tanto el hijo de Isaac Casaubon, el distinguido erudito filólogo que había fechado la *Hermética*, como un crítico anglicano acérrimo de la Hermética y el movimiento mágico. Citado en francés, John Dee, 13.

⁸² Godwin, *Robert Fludd*, 11.

rosacruces), pero sin duda no como una transmisión solo de la magia popular y el folklore.

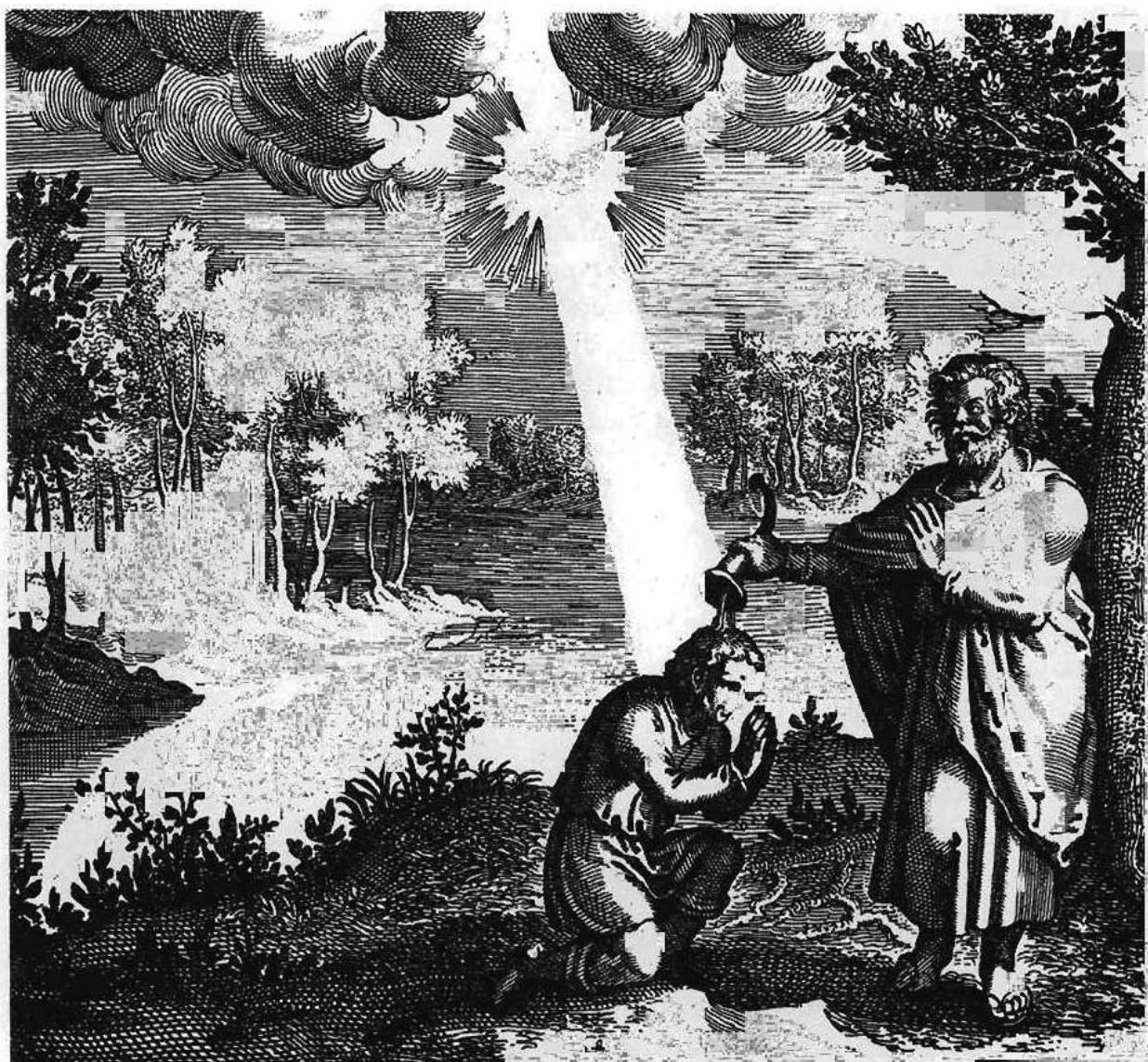


Figura 11. El profeta siendo ungido por Elías, como fue imaginado en una obra de 1619 por el Rosacruz y Cabalista Cristiano, Robert Fludd. Fludd explicó: "El don de la profecía puede venir directamente de Dios, o bien indirectamente, a través de la ministración de los [espíritus]. Los ejemplos se pueden encontrar en muchos personajes bíblicos, y también en los de la Antigüedad, como Mercurio [Hermes] Trismegisto... Así como el Sol brilla perpetuamente sobre todos los hombres, así Dios ofrece incessantemente sus perlas de sabiduría, y quienes las reciben llegan a ser profetas." Robert Fludd, Utriusque Cosmi Maioris... Tomi Secundi Tractatus primi (Frankfurt: Johann Theodore de Bry, 1619), 3-11.

En resumen, la “cosmovisión mágica” del buscador de tesoros, el método sobrenatural para los medios, deben distinguirse de la visión Hermética más compleja transmitida en la mezcla de Cabalá, magia ceremonial, medicina de Paracelso, Rosacrucismo, simbolismo alquímico, y varias marcas de masonería esotérica. Y lo que José Smith pudiera haber aprendido de un zahorí, refugiado solamente en una cosmovisión, es menos importante para su desarrollo religioso que las clases de ideas que un iniciado Hermético puedan haber estimulado.

JOSÉ SMITH, HERMETISMO, Y CABALÁ

En el período anterior a 1827, José Smith probablemente tuvo algún tipo de interacción pasajera con las personas conocedoras del hermetismo y la Cábala. Pero para reconstruir la historia de esa exposición se requiere la consideración de los contextos y las hipótesis vinculados a una herencia delgada de hecho: es un tipo de conexión que aparece probablemente pero que no puede ser documentado con certeza. La situación cambia un poco después de 1840. Durante esos últimos años de la vida de José las evidencias que lo vinculan a la tradición hermético-cabalística pueden, cuando se coloca en su contexto, parecer sustanciales. En la siguiente discusión, esbozaré algunas de las evidencias que relacionan a José con la tradición Hermética, tanto al principio de su carrera profética como después en Nauvoo. Y aunque la sombra de hecho puede parecer demasiado clara u oscura, o en proporciones sesgadas, esta es una forma de dibujar a José Smith en su propia historia que creo que debe ser enfrentada por los historiadores mormones.⁸³

Por supuesto surge una pregunta que permanece como un subtexto para el material que sigue y debe ser abordado antes de continuar: Si José Smith tuvo interacciones significativas con la trama Hermético-Cabalística, ¿afectaron su visión religiosa? Mientras que me parece que posiblemente lo harían o lo hicieron, reconozco también otra posibilidad: A pesar de las aparentes interacciones históricas, los patrones comunes que conectan la visión de Smith con la trama Hermético-Cabalística pueden ser totalmente sincrónicos (o paralelos) y no causales. Y si son sincrónicos, podrían ser clasificados como manifestaciones arquetípicas consistentes con un tipo recurrente de experiencia “reveladora” (tal como se demuestra en otra parte de la historia de la tradición) o, en cambio, como pura ocurrencia.

⁸³ Cuando este ensayo iba a la prensa leí la copia de un avance de un extenso e importante estudio nuevo de las relaciones del mormonismo con el Hermetismo: John L. Brooke, *The Refiner's Fire: The Making of Mormon Cosmology, 1644-1844* (New York: Cambridge University Press, 1994). Brooke revisa mucho del material que he presentado y llega a conclusiones similares: “La cosmología mormona construida por José Smith era tan optimista como hermetismo renacentista y compartían un sorprendente número de temas comunes... [Smith] reprodujo los tres cielos de la Cabalá y el hermetismo en los tres cielos mormones, los reinos celestial, terrestre, y celestial. Tanto el hermetismo como el mormonismo celebran la reciprocidad de los mundos espiritual y material, inteligencias pre-creadas, libre albedrío, un Adán divino, una afortunada Caída sin pecado, y el simbolismo y la eficacia religiosa del matrimonio y la sexualidad. Y, como en el hermetismo, Adán, ‘el padre de todos, principio de todos, ese anciano de días,’ ocuparía una posición central en la cosmología mormona... Tres siglos después de la cúspide del Renacimiento, el mormonismo se hizo eco de los herméticos, y rechazó explícitamente el calvinismo... Mormón José Smith dio la jerarquía la misma autoridad que el alquimista hermético asumió: los medios humanos para la inmortalidad, por supuesto la divinidad” (13).

Si uno se inclina a buscar enlaces, los niveles más profundos de complejidad pronto se entrometen. La tradición Hermético-Cabalística no solo ratificó la existencia de una estructura arquetípica accesible para el proceso de conocimiento personal, independiente, o “revelación,” buscaba a través de las modalidades combinadas del ritual, el símbolo, y el mito ayudar a un encuentro individual con esta realidad fundamental, una realidad reflejada en la esfera celestial y en el mismo ser del buscador. Aceptando que algunas personas obtuvieran estas experiencias, la cuestión de los vínculos causales versus sincrónicos se vuelve circular. Se puede argumentar que el contacto con diferentes ideas Herméticas, símbolos, ceremonias, y mitos podría (al menos de vez en cuando y en el individuo predisposto adecuadamente) ayuda a invocar una experiencia numinosa e individual única. La experiencia, aunque personal y autónoma, podría convertirse en el sustrato para el desarrollo creativo de la intuición y las ideas más intrínsecamente presentes en la trama incitadora. Así, una tradición engendra una experiencia que replica de nuevo la tradición. Todo este asunto recuerda la pregunta que infesta los estudios históricos del gnosticismo y sus diversas manifestaciones: es la tradición transportada a través de las transmisiones históricamente identificables, son diversas manifestaciones históricas de la "visión gnóstica" en lugar de las creaciones de una "Gnosis" renacida e independiente imbuida de ideas básicas similares (lo que la psicología profunda llama patrones arquetípicos); o ¿ambos modos de trasmisión están interna y externamente acoplados? Para estas preguntas, no puedo dar respuestas; ofrezco solamente mi intuición, que acechan detrás de cualquier interpretación de las evidencias que “vinculan” a José Smith con el Hermetismo.

D. Michael Quinn detalla extensamente las evidencias de los primeros contactos de José con el Hermetismo, aunque enfatiza el aspecto folclórico mágico. Presenta los pergaminos mágicos de la familia Smith cuidadosamente conservados y la daga y el talismán que José llevaba sobre su persona.⁸⁴ Se reconoce el uso prominente del hebreo tanto en los pergaminos como el talismán, aunque la razón para esto no ha sido puesto en un contexto claro por los historiadores mormones: el hebreo vino de la Cabalá.⁸⁵ Como Quinn documenta, el conocimiento necesario para la preparación de los implementos mágicos de la familia Smith no podría haber sido obtenido de los libros de magia disponibles en este momento y región, y esos materiales podrían haber sido adquiridos específicamente para ayudar a las actividades mágicas asociadas con la búsqueda de tesoros. La preparación y el desempeño adecuado de un ritual mágico, incluyendo la producción de una daga ceremonial o pergamo era, sin embargo, una empresa larga y compleja que exigía el conocimiento de un vocabulario arcano. La vasta hueste de ángeles y espíritus convocada en diferentes rituales mágicos tenían nombres específicos (otra vez extraídos de la Cábala), elaborados signos mágicos, y funciones variadas dentro de las jerarquías naturales y celestiales. A partir de esta complejidad, la tradición mágica dejó en claro que no había peligros existenciales concretos al obtener los detalles equivocados. Por tanto, parece probable que, además de la información

⁸⁴ Estos son discutidos e ilustrados en Quinn, 53-111.

⁸⁵ El cuadrado mágico aparece en el anverso del talismán de José, preñado de significado simbólico, en uno de los grabados más famosos de Albrecht Dürer, “Melancolía” (Horst Michael, Albrect Du'rer: The Complete Engravings [Artline Editions, 1987], plate 72); para una discusión, vea Yates, *The Occult Philosophy*, 135 ff. Vea también el capítulo “Cornelius Agrippa's Survey of Renaissance Magic,” en Yates, *Giordano Bruno*, 130-56.

obtenida de los libros, los miembros de la familia habrían aumentado su conocimiento mediante la asociación con personas con experiencia en la magia ceremonial y las artes ocultas. En esta empresa José Smith podría haber estado expuesto a una persona versada en la profunda amplitud el Hermetismo.

Una persona encaja en esta descripción: el “mentor oculto” identificado por Quinn, Dr. Luman Walter(s). con fama de ser médico y mago (los dos eran asociados íntimamente en esa época), Walter es conocido haber estado en círculo de amistades de José y su familia antes de 1827. También era primo lejano de la futura esposa de José, Emma Hale.⁸⁶ Como hace notar Quinn: “Brigham Young describió al anónimo mago de Nueva York que había viajado extensamente por Europa para obtener ‘aprendizaje profundo,’” y otros identificaron a Walter como “un médico que estudió Mesmerismo en Europa antes de conocer a José Smith.”⁸⁷ Los registros de la familia de Walter y la leyenda le llaman “clarividente.”⁸⁸ Si estas afirmaciones son exactas de manera general, Walter tenía un conocimiento considerable de las tradiciones herméticas. Durante este periodo en Europa (y en menor grado en Estados Unidos) un médico con intereses en Mesmer, la magia, la clarividencia, y el “aprendizaje profundo” se movía en un medio nutrido por los legados del Hermetismo. Por definición, tal médico estaba en una tradición dominada por los escritos médicos y esotéricos de Paracelso, empapado en la alquimia, e íntimamente asociado con la filosofía Rosacruz.⁸⁹ Como una persona interesada también en tesoros escondidos, Walter pudo haber tomado nota en particular de la advertencia de Paracelso sobre la importación de la Cabalá:

Todos ustedes... que ven tierra más allá del horizonte, que leen misiva y libros escondidos, sellados, que buscan tesoros enterrados en la tierra y en los muros, ustedes que enseñan tanta sabiduría, artes tan elevadas –recuerden que deben llevar con ustedes las enseñanzas de la Cabalá si quieren lograr todo esto. Porque la Cabalá construye sobre cimientos verdaderos. Pedid y se os dará, llamad y seréis oídos, la puerta se abrirá para vosotros... todo lo que deseas fluirá y te será otorgado. Verás en las grandes profundidades de la tierra... El arte de la Cabalá está en deuda con Dios, está en alianza con Él, y está fundada en las palabras de Cristo. Pero si no sigues la verdadera doctrina de la Cabalá, sino que caes en la geomancia, serás dirigido por ese espíritu que no te dice nada más que mentiras.⁹⁰

Si Walter tuvo contacto con el joven Smith, puede haber compartido algunas ideas interesantes sobre la oculta tradición reformadora que durante tres siglos había sido una fuerza trabajando en el margen creativo de imaginación religiosa occidental, los

⁸⁶ Quinn, 81-97.

⁸⁷ Ibid., 96.

⁸⁸ Ibid., 83.

⁸⁹ Paracelso (1493-1541 aprox) fue una figura elemental en la tradición alquímica y médica. La alquimia de Paracelso fue fundamental para el Rosacrucismo. Sus obras estaban entre los supuestos artículos en la mítica tumba de Christian Rosencreutz. Durante la primer mitad del siglo XIX en Inglaterra y Europa el mesmerismo era íntimamente asociado con la alquimia espiritual por los ocultistas interesados en los estados visionarios, y como hacer notar Merkur, “En el Gold und Rosenkreuz, un desarrollo de la tradición alquímica de Paracelso y Boheme en la Alemania de fines del siglo XVIII, las insignias de los grados noveno y último, Majus, consistía de un ‘brillante y ardiente’ Urim y Tumim con un Schemhamphorash. Cuando menos es probable que el alquimista alemán llamara a su broches sepultados en alusión a su uso como bola cristal y adivinación” (55).

⁹⁰ Jolanda Jacobi, ed., *Paracelsus: Selected Writings* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 134, énfasis agregado. Paracelso profetizó también la venida del profeta “Elías” como parte de una restauración universal, otra idea que posiblemente afecta la obra de José Smith (Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 93).

conceptos que pueden haber influenciado una imaginación profética. Aquí está la primera conexión tentativa para un legado de sacerdocios antiguos, libros perdidos, bodas sagradas, videntes modernos, materia coeterna, tesoros de oro, mensajeros angelicales, templos reconstruidos, dispensaciones incipientes, y la gloriosa inteligencia de Dios. Tal vez Walter incluso podría haber tenido algo que decir acerca de la historia del Christian Rosencreutz de dieciséis años que viajó al Oriente y tradujo el Libro M, solo para ser rechazado por los sabios de su época. Este fue un legado de ideas sobre el hombre y Dios a diferencia de los textos del despertar religioso y los buscadores que “asolaban la comarca” de Nueva York⁹¹ y sin embargo, tan parecido a la religión abrazada por el futuro-profeta.

Además de las primeras influencias de un posible mentor oculto como Walter, otros remolinos de la trama Hermética giraban cerca del joven José Smith. Quinn apunta: “Pennsylvania era el punto focal de la magia ceremonial en el principio de Estados Unidos,” y “diferentes fuentes indican que José Jr. se involucró en actividades de magia tradicional durante los veranos de la década de 1820 lejos de Palmyra, con frecuencia en Pennsylvania.”⁹² Lo que Smith encontró en Pennsylvania de nuevo puede ser determinado mejor en el Hermetismo que en la magia folclórica; incluso hay más posibilidad que tuviera contacto directo con las ideas Rosacruz. Los Pietistas alemanes que habían emigrado a Pennsylvania en el siglo anterior estaban profundamente influenciados por el Rosacrucismo y el misticismo con sabor cabalístico de Jacob Boheme (vea la Figura 7). El primer grupo Rosacruz estadounidense había sido fundado en Wissahickon Creek cercano a Filadelfia poco antes de 1700 por una banda bien informada de teósofos y pietistas alemanes encabezados por Johannes Kelpius. En 1720 el místico y pietista alemán Johann Conrad Beissel inmigró a Pennsylvania buscando unirse a ese grupo. Posteriormente se asoció con algunos de los restantes místicos de Wissahickon y después organizó una sociedad Rosacruz, la comuna Efrata, cerca de Lancaster, Pennsylvania.⁹³ Alderfer hace notar en su estudio del movimiento, “Efrata misma, aunque heredera de muchas variedades de misticismo, era el refugio de los últimos días de ideas y terminología esencialmente gnósticas.”⁹⁴

La comunidad sobrevivió hasta el siglo XIX. Durante su apogeo en la segunda mitad del siglo XVIII hizo amplio proselitismo, enviando discípulos en “peregrinaciones” a través de la campiña de los alrededores e incluso a Nueva Inglaterra.⁹⁵ La alquimia, la Cabalá, y tal vez la Francmasonería, todas jugaron papeles en la filosofía mística enseñada en Efrata.⁹⁶ Unas pocas evidencias tentativas que sugieren la asociación

⁹¹ Dan Vogel ofrece una excepción al notar brevemente la influencia de la alquimia espiritual sobre el importante buscador del siglo XVII John Everard, vea Dan Vogel, *Religious Seekers and the Advent of Mormonism* (Salt Lake City: Signature Books, 1988), 9n50.

⁹² Quinn, 80.

⁹³ E. Gordon Alderfer, *The Ephrata Commune: An Early American Counter Culture* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985), 27-30.

⁹⁴ Ibid., 6.

⁹⁵ Ibid., 62,122-23.

⁹⁶ Aparentemente la comuna poseía textos cabalísticos, incluso el *Zohar* (ibid., 87), e incluso pueden haber instituido una orden asociada con una de las variantes Rosacruz de la Francmasonería (Ibid., 70; Julius Friedrich Sachse, *The German Sectarians of Pennsylvania, 1708-1800; A Critical and Legendary History of the Ephrata Cloister and the Dunkers* [Philadelphia: Printed for the author, 1899-1900], I:354f.). ese Schase, historiador masónico de finales del siglo XIX, percibiría una variante de la Masonería en práctica en Ephrata, que indica de

imprecisa de Smith con los Rosacruces, y tal vez incluso algún residuo de la comuna Efrata, son presentadas por Quinn.⁹⁷ Pero, contactos específicos aparte, se debe reconocer que las sofisticadas ideas Rosacruz, Cabalísticas, y alquímicas representadas en Efrata habían sido acolchadas en el saber esotérico de Pennsylvania durante más de cien años antes de las visitas de verano de José en la década de 1820. Si Smith tuvo contacto con personas influenciadas por estas tradiciones (de los cuales debe haber habido más que unos pocos), su conocimiento de las cosas Herméticas, Cabalísticas, y alquímicas, habrían sido aumentadas.

La posible primer exposición directa de José Smith a la Cabalá antes de 1840 merece comentario específico (después comentaré en detalle sus estudios en Nauvoo). El papel de la Cabalá en la magia era lo suficientemente penetrante que incluso con una participación restringida en la magia ceremonial, Smith habría oído hablar del tema. La advertencia de Paracelso a los buscadores de tesoros (citada más arriba) representa la importancia con la que estaba imbuido el conocimiento cabalístico por los ocultistas, de hecho, en el vocabulario de la época "cabalá" se utiliza a menudo como sinónimo de "magia" y "ocultismo." Los esotéricos cristianos que sabían de Cabalá a principios del siglo XIX la habrían conocido principalmente a través de las interpretaciones cristianizadas por entonces amalgamadas completamente con las nociones Hermética, alquímica, y Rosacruz. Mientras que un ocultista estadounidense ocasional podría haber tenido algún conocimiento de la Cabalá judía en su forma original, estudio en este nivel básico requería algunos conocimientos de hebreo, acceso a los textos cabalísticos hebreos originales o las traducciones latinas en la *Kabbalah Denudata*, y (al menos en la opinión tradicional) un adepto cabalista como guía.⁹⁸ No obstante, en el contexto de las transmisiones prevalentes, es posible Joseph encontrara y se interesara en algún esquema de la Cabalá. La forma más básica disponible para él habría sido simples representaciones del "Árbol de los *Sefirot*" que se encuentra en las obras herméticas publicadas en los siglos XVII y XVIII (vea la Figura 2).⁹⁹ Esta sola descripción de las *Sefirot* podría haber transmitido una riqueza de ideas sobre una estructura emanadora en la vida divina –ideas que impregnaron las ideas y símbolos herméticos, y que eran como las desarrolladas en la teología mormona. El poder de este modelo arquetípico de las *Sefirot* para estimular una imaginación religiosa es testificado por occasioales obras "Cabalísticas" cristianas posteriores, algunas de las cuales parecen estar casi por

nuevo tanto la amplia aceptación de los lazos rosacrucos en la Masonería en el siglo XIX como la amplia libertad de las cosas esotéricas que permitía su clasificación como "masónica."

⁹⁷ Estas incluyen la presencia de una cruz Rosacruz en el pergamino mágico "Santidad al Señor" de la familia Smith; la semejanza de los rituales usados en la comuna Efrata para trasmisir el sacerdocio de Melquisedec y realizar los bautismos vicarios por los muertos a formas incorporadas posteriormente por José Smith; el uso de seudónimos exactamente como los adoptados en el principio del mormonismo ("Enoc" como nombre clave para José Smith) dentro de la sociedad Rosacruz Efrata; y la semejanza entre una de las revelaciones de José Smith en 1829 (registrada como DyC 7) y una leyenda Rosacruz (Quinn, 133,180-81,169; Alderfer, 88).

⁹⁸ Tan inusual como pudiera ser esta combinación, aparentemente José Smith casi logró tener los tres en Nauvoo durante los dos últimos años de su vida, como se discutirá luego.

⁹⁹ El "Árbol de los *Sefirot*" es diagrama que describe los diez *Sefirot* o emanaciones divinas dentro de la estructura arquetípica de la Divinidad (vea la Fig. 1). Para un ejemplo, vea la ilustración en Robert Fludd, "Aboris Sephirothicae," en *De Praeternaturali utrusque mundi Historia*, 2:157, parte de la obra más extensa, *Utriusque cosmi maioris . . .* (Frankfurt, 1621). Esta imagen o una imagen parecida parece haber sido copiada por Orson Hyde en 1847, como se discute después.

completo libres de asociaciones construidas sobre esta estructura de las *Sefirot* y desprovistas de cualquier relación con los comentarios cabalísticos judíos o cristianos.

En este sentido, es interesante un trabajo recientemente publicado por Mormón autor Joe Sampson.¹⁰⁰ Sampson evaluó los escritos de José Smith, incluso el Libro de Mormón y Doctrina y Convenios, y observó un patrón de uso de la palabra y el concepto en varios versículos, que reproduce tanto los nombres comunes en inglés como la estructura general jerárquica del árbol cabalístico de los *Sefirot*.¹⁰¹ Aunque Sampson lleva su argumento más allá de lo que un estudiante menos intuitivo puede discernir, varios de sus ejemplos merecen consideración. Y aunque este modelo cabalístico en los escritos reveladores de Smith puede ser accidental, también podría sugerir una cierta exposición anterior al menos al concepto del Árbol de los *Sefirot*. Sampson extiende su tesis al sugerir que la traducción de Smith del Libro de Abraham, desde el papiro egipcio, era una obra cabalística en el sentido clásico. Aunque el desarrollo por Sampson de este argumento es por sí mismo crípticamente cabalístico, de nuevo su tema merece escrutinio. La Cabalá era, como hace notar, la interpretación de la tradición profética. Alentó a una relectura creativa de los textos sagrados en búsqueda de un retorno a la visión principal que era la única fuente del conocimiento y la escritura. En naturaleza (si no es que en contenido) la traducción de José Smith del Libro de Mormón, su retraducción del Génesis, y su interpretación de los papiros del Libro de Abraham, todo puede ser visto como la expresión de la visión interpretativa primaria de la Cabalá promulgada desde la conciencia profética. Si esto era un reflejo de contacto de José con la Cabalá o simplemente de José, sigue siendo una cuestión abierta.¹⁰² Pero sin lugar a duda, esta actividad interpretativa se inscribe en la evolucionada visión Hermético-Cabalística de la obra de un profeta verdadero.

EL PROFETA Y LA FRANCMASONERÍA*

Sin importar qué se concluya sobre los diferentes indicios de las primeras asociaciones dispersas con el hermetismo, José Smith tenía conexiones bien documentadas con uno de los legados más importantes de la tradición, la masonería. Las asociaciones del profeta con la tradición masónica son documentadas a fondo y discutidas por Michael W. Homer en esta edición de *Dialogue*. Es poco probable que Smith hubiera participado tan plenamente él mismo y su iglesia con la tradición

¹⁰⁰ Joe Sampson, *Written by the Finger of God* (Sandy, UT: Wellspring Publishing, 1993).

¹⁰¹ Ibid., 87-104.

¹⁰² Esta situación también tiene precedencia en la tradición hermético-cabalística. Los escritos del místico alemán Jacob Bohme tienen un sabor cabalístico tan fuerte que sus estudiantes han pensado durante mucho tiempo que debe haber tenido algún contacto directo con la Cabalá, a pesar de que no hay evidencia histórica firme se hubiera desarrollado aún. (Interesante en el contexto histórico actual es que la fuente más probable, identificada por los historiadores, desde la que Bohme pudiera haber aprendido sobre la Cabalá es un "Dr. B. Walter" que había viajado ampliamente en el Oriente y recolectado conocimiento esotérico de la magia, la alquimia, y la Cabalá.) Andrew Weeks, *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic* (Albany: SUNY Press, 1991), 43,147.

* En inglés es más correcto usar *Freemasonry*, al referirse a la orden fraternal o esotérica, a fin de diferenciarla de *Masonry*, que se refiere al oficio de la albañilería. Como en español no se da esa confusión, normalmente se puede traducir como *masonería* o recurrir al galicismo *francmasonería*. N. del T.

masónica, si no hubiera percibido en ella cierta compatibilidad intrínseca con su propia visión de decisión religiosa. Como Homer demuestra, el profeta dijo que la masonería fue “tomada del sacerdocio,” y sus seguidores siguieron citando esa observación durante los cincuenta años siguientes.¹⁰³ Es posible que la interpretación de José de la masonería como legado del sacerdocio antiguo se basara en su propia comprensión de una historia que se extendía cientos de años hacia atrás, una historia entrelazada con la trama Hermética y con la Cabalá, la alquimia y el Rosacrucismo. La alianza de este legado oculto con la masonería era bien entendida por los masones con inclinaciones esotéricas; las afirmaciones de tales vínculos fueron propalados por publicaciones antimasónicas estadounidenses a fines de la década de 1820.¹⁰⁴ Como se ha señalado, la propia historia de José varias veces tocó las tradiciones Hermético-Cabalísticas. Se podría argumentar que incluso interactuó con ellas en un sentido visionario creativo.

Los contactos de José con los mitos herméticos fueron suficientes para generar suposiciones vagas sobre las raíces de la masonería, y estas suposiciones podrían haber sido un subtexto histórico para sus comentarios acerca de que la masonería fuera un remanente del sacerdocio antiguo. Curiosamente, la exploración histórica moderna de la tradición oculta sugiere una sombra de verdad en la afirmación de José: la Cabalá y el Hermetismo, como representantes de una corriente histórica del conocimiento oculto (o como reservorio del Gnosticismo) sí reclama el linaje antiguo del “sacerdocio.” José tenía toda la razón para tomar esos reclamos en serio, como lo hacen hoy los historiadores, aunque dentro de un contexto interpretativo más estrecho. En este sentido, la conexión de José con la Masonería adquiere varios matices de significado.

La influencia omnipresente de la Cabalá sobre las tradiciones ocultistas del siglo XIX ha sido subrayada, pero su significado específico en la Masonería requiere un énfasis repetido. El notable historiador de ocultismo Arthur Edward Waite sugiere, en su enciclopedia de la Francmasonería de 1923, que gran parte del corazón “grande” e “incomprensible” de la Masonería vino de la Cabalá, “la Tradición Secreta de Israel.”¹⁰⁵ Encuentra símbolos masónicos tan importantes como la Palabra Perdida, el Templo de Salomón, las columnas Jaquín y Boaz, el concepto del Maestro-Constructor, y la restauración de Sión, todos derivados de la tradición de la Cabalá. El organizador de la Masonería del Rito Escocés en Estados Unidos, Albert Pike, manifestó un sentimiento similar e indexó más de setenta entradas al tema de la Cabalá en su estudio clásico del siglo XIX, *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*.¹⁰⁶ Aunque la obra de Pike se publicó en 1871, sus puntos de vista reflejaban la tradición ya establecida en la masonería durante el periodo de la iniciación

¹⁰³ En 1842 el Apóstol Heber C. Kimball citó a José Smith diciendo: “esa es una semejanza del sacerdocio con la masonería. El Hno. José dice que la masonería fue tomada del sacerdocio, pero se ha degenerado. Pero muchas cosas son perfectas” (Quinn, 185). En 1899 el Apóstol Rudger Clawson refirió la opinión que “José... sabía que había algunas cosas sobre la masonería que habían llegado desde el principio y deseaba saber cuáles eran, de ahí la Logia... José preguntó al Señor sobre el asunto y él le reveló al profeta la masonería verdadera, como la tenemos en nuestros templos” (en Stan Larson, ed., *A Ministry of Meetings: The Apostolic Diaries of Rudger Clawson* [Salt Lake City: Signature Books in association with Smith Research Associates, 1993], 42).

¹⁰⁴ Quinn, 164-65. Esta misma afirmación ha sido ampliamente publicitada por De Quincey en su artículo en la *London Magazine*, “Historico-Critical Inquiry into the Origins of the Rosicrucians and the Freemasons.”

¹⁰⁵ Arthur Edward Waite, *A New Encyclopaedia of Freemasonry* (London: William Rider and Son, 1923), 1:47.

¹⁰⁶ Albert Pike, *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry* (Charleston, SC, 1871).

masónica de José Smith tres décadas antes. En efecto, una de las primeras menciones documentadas de la masonería aparece en 1691 vinculada específicamente con estas tradiciones judías.¹⁰⁷

Como Homer hace notar, el Rito Escocés desarrollado por Pike era una evolución del rito masónico francés del siglo XVIII, *Rito de Perfección*, que en varios grados estaba influenciado por la Cabalá.¹⁰⁸ La importancia de la Cabalá en la tradición masónica es testificada también por Martinez de Pasqually y su restauración Cabalístico-Masónica de finales del siglo XVIII del sacerdocio antiguo en la Orden de *Les Elus Cohen*. Mucha de esta influencia Cabalística sobre la masonería puede haber venido del Rosacrucismo (recordando de nuevo su íntima asociación), imbuida como estaba con el simbolismo alquímico y cabalístico. Pero alguna influencia adicional puede atribuirse a fuentes esotéricas como el movimiento Frankista (Los Frankistas –seguidores de Jacob Frank, y sucesores de la herejía Sabbatiana, con inclinaciones cabalísticas –habían llegado a estar activos en las organizaciones masónicas de Europa central a finales del siglo XVIII.¹⁰⁹) dada la amplia difusión de una versión cristianizada y rosacruz de la Cabalá en la masonería, probablemente José Smith escuchó algo acerca de la tradición durante el curso de sus casi veinticinco años de asociación con los masones y la masonería.

Se podría discutir que todas estas inclinaciones masónicas ocultas eran parte de una sofisticada forma de masonería europea esotérica extraña para el mundo de la frontera de los Estados Unidos. Por el contrario –y aunque no plenamente investigado –hay varias razones para creer que lo que José Smith encontró en Nauvoo fue una interpretación esotérica de la masonería. Como se mencionó anteriormente, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX una multitud de órdenes ocultas surgieron de la masonería. Cada una de ellas tendía a desarrollar su propio sistema interrelacionado de ceremonias simbólicas para transmitir distintas visiones esotéricas. Los diferentes ritos también a menudo reclamaban variantes de "auténticos" orígenes masónicos: en los antiguos misterios egipcios, en el linaje de los Caballeros Templarios medievales, en las trasmisiones cabalísticas, y en las tradiciones Hermético-alquímicas-Rosacruz. La enciclopedia de la Masonería de 1872 de Robert Macoy catalogó más de cuarenta y cinco diferentes sistemas de ritos masónicos desarrollados durante el periodo de 1750 a

¹⁰⁷ Robert Kirk, *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies* (Stirling: Eneas Mackay, 1933), 107-108.

¹⁰⁸ Homer hace comentario especial del grado 28° del rito escocés, que se basa en el 23° grado del Rito de Perfección. Este grado es conocido como el "Caballero del Sol," "Príncipe del Sol," o "Llave a la Masonería." Como Homer sugiere, el ritual de este grado tiene varios motivos familiares con la ceremonia del templo mormón: el Padre Adán es el oficial que preside, acompañado por siete ángeles, incluso Miguel, Gabriel, Rafael, y Uriel; y el rito es administrado en un salón pintado como un vasto jardín, con campos abiertos, bosques, y montañas. El rito tiene un obvio sabor Hermético, llevando a Macoy a sugerir que el "grado 28° de la masonería debe haber sido compuesto por masones que también eran miembros de la Orden de la Cruz Rosada." El sello del grado (ilustrado en Macoy) tiene el lema del escudo de armas de la *Tabula smaragdina* ("Lo que está arriba es como lo que está abajo"), arriba y abajo la imagen de Dios se reflejaba en sí misma, como los triángulos duales blanco y negro entrelazados en el Sello de Salomón están inscritos en los términos comunes para la Rosacruz y la alquimia, "Macroprosopus" o macrocosmos y "Microprosopus" o microcosmos. En la ceremonia, una estrella de cinco puntas representa al hombre, el microcosmos, y el báculo de Hermes, el caduceo, se posa en la mano derecha de Adán. El collarín portado en el rito lleva el "Ojo que Todo lo Ve" de Dios, y la medalla usada es un Sol dorado similar a las piedras solares del templo de Nauvoo. Macoy, 209-11,331.

¹⁰⁹ Scholem, *Kabbalah*, 284,304.

1820.¹¹⁰ En retrospectiva se puede sugerir que durante esta inusual época un grupo élite creativo de personas procedentes de muchos sectores de la sociedad encontró en los mitos masónicos un nuevo medio de expresar sus puntos de vista. Aunque la masonería del rito York básico (o Logia Azul) con sus tres grados era un terreno común para la mayoría de estos, alrededor de ese cimiento aparecieron muchos estratos de acumulaciones esotéricas. Con las herramientas de la alegoría, el símbolo, y la imaginación, y en un formato que sugiere misteriosa gran antigüedad, los hombres movidos por los mitos masónicos comenzaron a producir nuevos rituales “antiguos.” Uno se acuerda de la denuncia de Ireneo sobre los gnósticos respondiendo a la musa creativa de su tiempo: “cada uno de ellos genera algo nuevo, día a día, de acuerdo a su habilidad, que nadie es considerado maduro, que no desarrolle. . . una ficción poderosa.”¹¹¹

John C. Bennett, una de las figuras más enigmática en la historia mormona, fue el ímpetu indiscutible para la introducción de la masonería en Nauvoo. La carrera mercurial de Bennett entre los mormones ha fascinado y desconcertado a los historiadores. Al parecer salido de la nada, apareció en Nauvoo Bennett y fue bautizado en la iglesia mormona en el verano de 1840. En menos de un año llegó a ser alcalde de Nauvoo, canciller de la Universidad de Nauvoo, mayor general de la Legión Nauvoo, Presidente Asistente de la iglesia Mormona, y un amigo íntimo y consejero de José Smith. En junio de 1841, menos de tres meses después de llegar a ser Presidente Asistente, comenzó a tratar de organizar una Logia Masónica mormona. Pero la masonería que trajo a Nauvoo tenía varios aspectos ocultos fuera de serie. Menos de un año después, hizo una salida igualmente dramática, excomulgado en medio de un aluvión de acusaciones generalizadas insinuando impropiedades sexuales.

En el momento en que llegó a Nauvoo, el Bennett de treinta y cinco años de edad, había asistido a la Universidad Estatal Atenas, estudió medicina con su tío, el prominente doctor de la frontera e historiador de Ohio, el Dr. Samuel Hildreth; ayudó a fundar instituciones educativas en West Virginia, Indiana, y Ohio; organizó la escuela de medicina en el Willoughby College y sirvió como el primer decano y profesor de ginecología y enfermedades infantiles; había sido predicador con licencia en Ohio; había sido nombrado general brigadier de los Dragones Invencibles de Illinois; y en 1840 llegó a ser intendente general de la milicia del estado de Illinois.¹¹² Aparentemente también había abandonado a una esposa e hijos, había sido expulsado cuando menos de una Logia Masónica por conducta indecorosa, y había sido acusado de vender grados médicos. Los intereses de Bennett, incluyendo la religión, la medicina, lo militar, y la masonería, sugiere una persona inclinada a investigar los aspectos más esotéricos de la masonería. Su aparente proclividad libidinosa también puede haber despertado su curiosidad sobre las prácticas sexuales poco ortodoxas asociadas con ritos masónicos más creativos.

Dada la relación entre Bennett y Smith, probablemente Bennett hubiera comunicado algunas ideas masónicas a Smith antes que se hicieran las peticiones para la formación de una Logia Masónica Nauvoo a mediados de 1841. Que la ceremonia de investidura del

¹¹⁰ Macoy, 326-29.

¹¹¹ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1.18.1.

¹¹² Hill, 279.

templo desarrollada por Smith en mayo de 1842 fuera influenciada por la masonería, no puede pasar inadvertido. Pero más allá de la investidura del templo, varios otros componentes fueron desarrollándose en la visión de José durante este periodo que sonaron con una resonancia aún más extraña con las ideas de los cuarteles masónicos esotéricos. Destacan dos: la organización de una “Orden de los Iluminati,” o el Reino político de Dios, y la introducción del “Esposismo Espiritual.”¹¹³

Bennett afirmó que en una revelación fechada el 7 de abril de 1841 –el día anterior a que fuera hecho Presidente Asistente de la iglesia –José Smith le comisionó personalmente para establecer una “Orden de los Iluminati” en Nauvoo.¹¹⁴ Aunque entonces la organización no fue llamada específicamente por este nombre, una revelación recibida por José el 7 de abril de 1842 manda la formación de “El Reino de Dios y Sus Leyes con las llaves y poderes de esto y el juicio en manos de sus siervos.”¹¹⁵ Más comúnmente llamado el Consejo de los Cincuenta, la organización finalmente tomó forma en marzo de 1844. José fue pronto después de eso ordenado Rey del Reino, un ritual de coronación también se realizó para cada uno de los dos siguientes presidentes de la iglesia SUD, Brigham Young y John Taylor. Si Bennett tuvo la idea de una orden de los Iluminati de Smith, o Smith de Bennett, está abierto a discusión. Pero Ebenezer

¹¹³ Una tercera edición merece una anotación breve: la carta “José Smith a Joseph Hull,” mencionada por Durham, decía haber sido escrita por José Smith sobre la Masonería. Una copia del original está en mi poder, y una transcripción (con algunos errores) se publicó con el artículo de Durham como Apéndice A (*No Help for the Widow's Son: Two Papers on the Influence of the Masonic Movement on Joseph Smith and His Mormon Church* [Nauvoo: Martin Publishing Co, 1980], 29.) Esta carta rota y sin fecha fue descubierta por 1966-67 en un grupo de materiales manuscritos misceláneos por George Rinsland, un distribuidor de manuscritos Orientales. En abril de 1967 Rinsland lo envió, sin solicitud y sin costo, a Steve Barnett, por entonces coleccionista activo y distribuidor de esos materiales en Salt Lake (Barnett to Lance Owens, 12 Feb. 1991). He hecho un estudio extenso del contenido y la escritura a mano de la carta Smith-Hull. Es mi opinión que la carta no es de la mano de José Smith, aunque las semejanzas son lo suficientemente fuertes para sugerir una falsificación de la época. La firma esencialmente concuerda con la firma de Smith posterior a 1840 (cuando dejó de agregar “Jr.”).

La carta misma es interesante, independientemente del autor, y representa el tipo de pensamiento masónico esotérico al que José Smith pudiera haber estado expuesto. En un discurso esotérico, el templo masónico se interpone metafóricamente sobre el mundo y las oficinas del templo se ubican geográficamente sobre la faz del planeta, ya que están dispuestos dentro de la ceremonia del templo masónico. Simbólicamente, el ritual masónico es visto como una imagen de fuerzas más grandes obrando históricamente en la sociedad humana –un claro ejemplo del pensamiento masónico esotérico. Es justo el tipo de interpretación esotérica, expandido que se pudiera esperar que José Smith impusiera sobre el ritual masónico.

La visión dualista del genio rector de la humanidad es también interesante: “La humanidad es guiada a través de esta vida por dos Espíritus, a saber luz y Sombras, dos opuestos y aparecen en diez mil formas, y tienen tantos nombres como formas.” Este tema de un *complexio oppositorum*, jugó contra la imagen del único “Ojo/Yo” que todo lo ve de Dios, de nuevo se hace eco en el poema críptico en la última página de la carta: “que nuestros 2 ojos Emanan de su 1, que nuestros 2 Espíritus hagan lo Mismo, Luz, Sombras.” Este dualismo de dos naturalezas dentro del individual “Yo” de Dios, de dos ojos y dos espíritus, de Luz y Sombra, nacidos de su singularidad, es el punto crucial de una herejía antigua repetida en la visión de Dios de José: una boda santa de la oscuridad de la materia no creada con la luz suprema de la conciencia, la inteligencia o el conocimiento, una unión creadora que llevan sin cesar los nuevos Dioses en la transformación de la oscuridad/luz del hombre/mujer.

¹¹⁴ Klaus Hansen, *Quest for Empire: The Political Kingdom of God and the Council of Fifty in Mormon History* (Lansing: Michigan State University Press, 1970), 55-71.

¹¹⁵ Actas del Consejo de Cincuenta, 1880, citado en Hansen, 60-61. Teniendo en cuenta los cuarenta años transcurridos entre los hechos y el registro de la historia en 1880, es posible que la fecha de la revelación fuera 1841, como afirmó Bennett, y no 1842.

Robinson, editor del *Times and Seasons* de Nauvoo hasta febrero de 1842 y observador contemporáneo, pensaba que el estímulo llegó con Bennett: "Hasta ahora la Iglesia se había opuesto enérgicamente las sociedades secretas como los masones... pero después que el Dr. Bennett entró en la Iglesia un gran cambio de sentimiento pareció tener lugar."¹¹⁶ La historia subsecuente vincula la idea con Bennett. Después de la muerte de Smith, Bennett buscó al carismático demandante del manto profético de Smith, James Strang, y lo convenció para establecer una "Orden de los Iluminati."¹¹⁷

El Consejo de Cincuenta en Nauvoo manifestó un marcado carácter masónico, y elementos masónicos ceremoniales fueron incorporados en las reuniones del consejo. Un tenor similar emergió en la Orden de los Iluminati de Strang. Fue solo unos cuantos meses después de la pretendida revelación comisionándole para organizar los "Iluminati" en Nauvoo que Bennett inició los esfuerzos para formar la logia masónica. Pero los historiadores mormones todavía tienen que explorar específicamente las implicaciones de otro hecho: tanto el nombre dado por Bennett para la organización, "Orden de los Iluminati," y el concepto político contenido por la organización tenía una clara herencia masónica.¹¹⁸ El parecido es tan estrecho que uno se pregunta si Bennett pudo haber traído este y otros conceptos masónicos más esotéricos con él a Nauvoo. Casi al mismo tiempo, la práctica del "esposismo espiritual" o matrimonio plural fue introducida también. Bennett hizo varias afirmaciones exageradas en su posterior denuncia acerca de las prácticas sexuales libertinas, alegando que las mujeres de Nauvoo eran iniciadas en tres órdenes rituales basados en los favores sexuales que se esperaban de ellas. Tales afirmaciones no son sostenibles, pero no obstante historiadores recientes han señalado la aparente asociación de la Sociedad de Socorro con la Masonería. Y las más escandalosas afirmaciones de Bennett a un lado, es un hecho que las mujeres líderes de la Sociedad de Socorro en Nauvoo al mismo tiempo todas eran esposas de José Smith. Cualquiera que sea la verdadera relación con las prácticas en Nauvoo, habían existido logias masónicas que cayeron en tales prácticas, siendo el ejemplo más específico el rito egipcio de Cagliostro.¹¹⁹ Segundo todos los

¹¹⁶ The Return 2 (June 1890): 287, citado en Robert Flanders, *Nauvoo: Kingdom on the Mississippi* (Urbana: University of Illinois Press, 1965), 249.

¹¹⁷ Antes de unirse a Strang, Bennett preguntó, "¿Puedo depender de mi antiguo lugar? . . . Mientras que usted será el Moisés de los últimos días, espero ser su Josué, mi antigua posición, mientras que usted está como el Primado Imperial coronado, seré. . . su General en Jefe." Noord hace notar: "Con la llegada de John Cook Bennett a Voree, llegó la agitación de un orden real, de un reino, y de poder para James Jesse Strang. [Escribió Bennett:] 'Tengo muchas cosas para decirle cuando llegue que no puedo comprometer en papel –algunas muy importantes en verdad.'" Una cosa que Bennett dijo a Strang después de su llegada a Voree, Wisconsin, en el verano de 1846 fueron los detalles sobre una "Orden de los Iluminati." Poco después de su llegada, la "Orden de los Iluminati" fue formada, con Strang como primado imperial y Bennett como su general en jefe: Bennett era en verdad de nuevo "Josué" (Roger Van Noord, *King of Beaver Island: The Life and Assassination of James Jesse Strang* [Urbana: University of Illinois Press, 1988], 45,48-49.) Entre los seguidores de Strang estaban otros que recordaban la organización en Nauvoo, incluso otro prominente discípulo de José Smith, George Miller, primer Venerable Maestro de la Logia masónica Nauvoo, miembro de la "Santa Orden" que recibieron primero la investidura en 1842, y miembro original del Consejo de cincuenta de José en 1844.

¹¹⁸ El ejemplo más específico es la prominente organización masónica de Adam Weishaupt del mismo nombre, fundada en 1776 en Baviera. El concepto de los Iluminati apareció en formas variadas y fue atacado ampliamente en el material anti-masónico en circulación en el periodo. Ellwood, 64.

¹¹⁹ En el rito egipcio de Cagliostro las consortes masónicas eran conocidas como "palomas." Quinn ilustra una "medalla masónica" que Smith dio a su esposa plural Eliza R. Snow; aunque por lo demás no identificada en cuanto

informes, Bennett habría tenido interés íntimo en este tipo de Masonería –o esta suerte del mormonismo –y sería difícil imaginar que no fomentara las ideas de José sobre nuevas formas de matrimonio ritual.

En este contexto, queda otra pregunta: ¿Es posible que el meteórico ascenso a la preeminencia de Bennett en Nauvoo estuviera relacionado a algún factor masónico insospechado? ¿Llegó a Nauvoo alegando linajes esotéricos independientes del sacerdocio Hermético o masónico, o algún conocimiento antiguo y oculto –declaraciones que José, debido a experiencias de vida anteriores y asociaciones, elegiría aceptar? Aunque Bennett finalmente puede haber sido nada más que un charlatán con talento, debe concederse que un complejo legado de conocimiento espiritual se incrustó en los rituales, mitos y símbolos masónicos; tenían una historia y un linaje que se remonta muchos siglos atrás en la Gnosis Hermética, cabalística y alquímica. John C. Bennett pudo haber traído algo más que la Logia Azul de la masonería a Nauvoo. E, independientemente de sus verdaderas intenciones, lo que trajo puede haber sido útil para un profeta.

En Nauvoo, en 1842 y después, sugiero que José Smith encontró un reservorio de mitos, símbolos, e ideas trasmitidas en el contexto de la masonería, pero con orígenes complejos y más distantes en la tradición esotérica occidental. Aparentemente resonaron con los propios puntos de vista de Smith, las experiencias que moldearon su vida espiritual desde el momento de sus primeras intuiciones de un llamamiento profético. Respondió a este estímulo con una tremenda efusión creadora –el tipo de respuesta creadora que el mito y el símbolo gnóstico debían evocar, y que evidentemente habían evocado a lo largo de mil años de historia. Pero, dejando la masonería, todavía hubo otra trasmisión, más primaria, de esta tradición esotérica que tocaría la imaginación creadora de José durante sus últimos años en Nauvoo.

JOSÉ SMITH Y LA CABALÁ EN NAUVOO

En 1842 Joseph Smith muy probablemente había tocado el tema de la Cabalá en varias formas y versiones, incluso si esos contactos permanecen más allá de la documentación fácil. Durante los años finales de José en Nauvoo, sin embargo, su conexión con la Cabalá se vuelve más concreta. En la primavera de 1841 al parecer llegó a Nauvoo una impresionante biblioteca de escritos cabalísticos pertenecientes a un judío europeo convertido al mormonismo, que evidentemente conocía la Cabalá y sus principales obras escritas. Este hombre, Alexander Neibaur, pronto llegaría a ser amigo y compañero del profeta.

Neibaur ha recibido relativamente poco estudio a detalle de parte de los historiadores mormones, y su conocimiento de la Cabalá ha ganado sólo una nota ocasional de pasada en el trabajo histórico mormón.¹²⁰ Neibaur nació en Alsacia-Lorena

a los orígenes, es interesante que la medalla es de una paloma. Timothy O'Neill, "The Grand Copt," *Gnosis: A Journal of the Western Inner Traditions* 24 (Summer 1992): 28; Introvigne, 117-35.

¹²⁰ Se han encontrado notas breves sobre Neibaur y la Cabalá, por ejemplo, en la biografía de Emma Smith, de Newell y Avery, (325n36). Susa Young Gates presentó la primera nota biográfica publicada sobre Neibaur en la *Relief Society Magazine* 9 (1922): 132-40. Aparentemente Gates obtuvo mucho de su material de fuentes de la familia Neibaur. Una biografía de Neibaur escrita a máquina se encuentra en los archivos SUD. Esta es la biografía

en 1808, pero durante la última etapa de su infancia aparentemente la familia regresó a su hogar original en la Prusia oriental (ahora parte de Polonia). Su padre, Nathan Neibaur, fue un médico y dentista que, según afirman las fuentes familiares, fue médico personal de Napoleón Bonaparte y cuya habilidad como lingüista le hizo de “gran valor” para Napoleón como intérprete (informaciones tal vez exageradas por la posteridad). Al igual que su padre, Alejandro llegó a tener fluidez en varios idiomas, incluido el francés, alemán, hebreo, y más tarde el inglés. También leía latín y griego. La tradición familiar afirma que como el primer niño e hijo mayor, su padre deseaba que se convirtiera en rabino, y que el joven Neibaur inició el entrenamiento rabínico. Sin embargo, a la edad de diecisiete años, en lugar de eso entró a la Universidad de Berlín para estudiar odontología, y completó sus estudios alrededor de 1828. Poco tiempo después se convirtió al cristianismo y emigró a Preston, Inglaterra. Allí estableció una clínica dental y se casó en 1833. A mediados del verano de 1837, Heber C. Kimball, Orson Hyde, y Joseph Fielding llegaron a Preston. Neibaur había estado preocupado por varios sueños sobre un libro misterioso, y su primera pregunta para los Apóstoles de José Smith fue si tenían un “libro” para él –el que por supuesto tenían. Fue bautizado con su familia en la primavera siguiente. El 5 de febrero de 1841 partieron hacia Nauvoo, llegando a Quincy, Illinois el 17 de abril. Cuatro días después conoció a José Smith, y el 26 de abril anota en su diario: “fui a trabajar para J. Smith.” Dos días después adquirió un terreno de un cuarto de acre en Nauvoo, y el 1 de junio se mudó con su familia a su hogar recién terminado en la calle Water, a unas cuantas calles de la residencia de José Smith.¹²¹

Dónde y cómo Neibaur entró en contacto con la Cabalá permanece en el misterio, aunque una evaluación cuidadosa de su historia y viajes personales ofrece algunos indicios. Dada la posición de su padre, su infancia en la Polonia occidental, sus estudios en Berlín y su subsecuente conversión al cristianismo, debe considerarse algún contacto con algún reservorio de conocimiento cabalístico entre los judíos Sabbatianos o Frankistas.¹²² Si, efectivamente, realizó estudios rabínicos en Polonia antes de su formación universitaria, no habría podido evitar cierta exposición a la materia. Que Neibaur trajo un conocimiento de la Cabalá a Nauvoo se ha mencionado en varios estudios de la época. Por ejemplo, Newel y Avery anotan en su biografía de Emma Smith, “Por medio de Alexander Neibaur, José Smith tuvo acceso a los ritos judíos

más completa que he encontrado y contiene varias historias sobre Neibaur atribuidas a los recuerdos familiares. Estas fuentes de información sobre Neibaur se complementan con una nota biográfica en los papeles de Louis C. Zucker, un erudito judío y Profesor de Inglés en la Universidad de Utah que investigó los contactos de José Smith con el hebreo (vea Louis C. Zucker Papers, Special Collections, Marriott Library). Una reseña breve de este material aparece en Theda Lucille Bassett, *Grandpa Neibaur Was a Pioneer* (Salt Lake City: Publicada por la autora, 1988).

¹²¹ El material biográfico contenido aquí se obtuvo principalmente del escrito mecanografiado en los archivos SUD.

¹²² Los judíos franquistas en esta área se habían convertido nominalmente al cristianismo. Una fuente Sabbatiana o Frankista tendría implicaciones interesantes para la comprensión de José Smith de la Cabalá como es interpretada y presentada por Neibaur –en particular en relación con el concepto de la intención mística del acto sexual y relaciones sexuales anomalías. Para debates de estos temas, vea G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), y sus notas sobre Sevi y Frank en *Kabbalah*, 244-309. Ambos padres de Neibaur eran judíos nacidos por 1780 en la Polonia occidental durante un periodo de intenso fomento Frankista. Aunque Alexander nació en Alsacia-Lorena, aparentemente la familia había regresado y permanecido en Unruhstadt (ahora Kargowa, Zielona Gorz, Polonia) después de 1814. Los intereses cabalísticos auspiciados por el movimiento Jasídico también estaba presente en esta área, y el joven Neibaur puede haber tenido algún contacto con ellos en sus estudios. Neibaur Family Group Sheet, LDS Genealogical Library, Salt Lake City, Utah.

antiguos llamados cabalismo al mismo tiempo que afirmó estar traduciendo los papiros de las momias egipcias [que llegó a ser su Libro de Abraham].”¹²³ Sin embargo, que no solamente sabía algo de la Cabalá, sino que al parecer poseía una colección de obras cabalísticas judías originales en Nauvoo, está documentado en material casi totalmente pasado por alto por los historiadores mormones.

En junio de 1843, Neibaur publicó en el *Times and Seasons* una pieza corta titulada “Los Judíos.” La obra se publicó en dos entregas, en las ediciones de junio 1 y junio 15. En cuanto a por qué escribió esta obra, afirma solamente que su esfuerzo fue inspirado por una conversación que había oído que Joseph Smith presentara.¹²⁴ Su ensayo trata ostensiblemente con el concepto de la resurrección sostenida por los judíos. Lo que discute en su mayor parte es, sin embargo, el concepto cabalista de *gilgul*, la transmigración y la reencarnación de las almas.¹²⁵ El ensayo es interesante no debido a sus comentarios sobre la resurrección, sino debido a sus repetidas citas de los textos cabalísticos judíos clásicos, en el curso de su pieza de cuatro páginas, Neibaur cita más de dos docenas de textos y autores. De las citas que he podido identificar, al menos diez son autores u obras generalmente cabalistas.¹²⁶ El tono de toda la pieza, y el uso magistral de los materiales cabalísticos, da indicio del respeto de Neibaur por la Cabalá.

Las notaciones de Neibaur a estas obras judías medievales y renacentistas ilustran que probablemente al mismo tiempo poseía los textos como tenía un conocimiento general de su contenido. Aunque la transliteración del hebreo al inglés sigue siendo variable en las publicaciones modernas, las traducciones al inglés de Neibaur de estos títulos y autores citados son bastante consistentes y precisos con el hebreo original. La precisión de sus numerosas citas indica que Neibaur tenía acceso a las obras citadas.¹²⁷

¹²³ Newell and Avery, 325n36.

¹²⁴ “The Jews,” *Times and Seasons* 4 (1 June 1843): 220-22; 4 (15 June 1843): 233-34. El artículo es presentado por el editor John Taylor: “Los siguientes conceptos muy singulares de los judíos, con relación a su resurrección, sin duda serán leídos con interés por muchos de los curiosos, especialmente los amantes de la literatura judía.” Sobre la composición de esta pieza, solamente tenemos de Neibaur una breve nota final explicatoria: “Habiendo comenzado esto hace algún tiempo —y habiendo tenido el privilegio, hace algunos domingos, de escuchar a nuestro digno profeta sobre el mismo tema, decidí continuar con él, y entregárselo. Si piensa que será de algún interés para sus lectores, tomaré otro tiempo para continuar el tema, y decirles los medios, como sosténían por mis hermanos judíos, por los que el Señor llevará a cabo esta obra gloriosa.” La continuación propuesta nunca apareció.

¹²⁵ Vea G. Scholem, “Gilgul: The Transmigration of Souls,” in *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken Books, 1991), 197-250. El concepto de la transmigración de las almas recibió mayor discusión en el Mormonismo temprano. William Clayton registra en su diario discusiones entre compañeros mormones sobre la idea de la “resurrección bebé,” o renacer como un niño mortal. Vea George D. Smith, ed., *An Intimate Chronicle: The Journals of William Clayton* (Salt Lake City: Signature Books in association with Smith Research Associates, 1991), 429-30.

¹²⁶ Dada la importancia de este material para la discusión que sigue, he provisto un apéndice para este ensayo enumerando cada cita hecha por Neibaur en su artículo del *Times and Seasons*.

¹²⁷ Si no tenía las obras a la mano, entonces parecería que o bien poseía una memoria excepcional o previamente había recopilado y mantenido un juego de notas bastante extenso enumerando sus citas. Una tercera opción, que se apoyaba en una fuente secundaria que le proporcionaba todas las citas, permanece como posible. Su propia nota sobre la composición del ensayo sugiere que algún tiempo y esfuerzo para su compilación, tal vez apoyando el punto de vista que trabajaba para cotejar las fuentes. Una recopilación única no citada de materiales cabalísticos que contengan esta amplia colección de citas, aún no ha llegado a mi conocimiento. Si Neibaur citaba desde una recopilación en vez de usar los textos originales, está claro, por el material allí contenido, que su fuente o fuentes

Incluidos entre sus citas están varios textos cabalísticos “clásicos” –los manuscritos cabalísticos judíos más importantes circularon entre los siglos XIV y XVII –obras como el *Zohar*, *Midrash Ha-Neelam*, *Menorat ha Ma'or*, *Etnek ha-Melekh*, y el *'Avodat ha-Kodesh*, como también unos documentos más raros. Mucho del material que cita estaba disponible solamente en hebreo, y hasta la fecha no ha sido traducido ni publicado. Bajo cualquier criterio, se trataba de obras inusuales para poseer en la frontera estadounidense, y sin duda una extraordinaria colección de textos que se encuentran en la Nauvoo del profeta José.

José Smith y Alexander Neibaur fueron compañeros frecuentes. Neibaur había sido ocupado por José pocos días después de su llegada a Nauvoo en abril de 1841. Durante los últimos meses de la vida del profeta, su diario y el de Neibaur indica que Neibaur leía y daba clase a Smith de hebreo y alemán.¹²⁸ Teniendo en cuenta esta relación de amistad, los intereses del profeta y los antecedentes de Neibaur –y tal vez incluso los libros en la biblioteca de Neibaur –parece inconcebible que los debates de la Cabalá no se produjeran. La Cabalá era la tradición mística del judaísmo, la tradición que afirmaba ser custodia de los secretos que Dios reveló a Adán. Estos secretos fueron trasmítidos de manera oculta por medio de la tradición oral de la Cabalá a lo largo de los tiempos –así se afirmaba –hasta que finalmente encuentra la expresión escrita en el *Zohar* y los comentarios de los cabalistas medievales, libros que Neibaur poseía. La Cabalá era la custodia de una relectura oculta del Génesis y las tradiciones de Enoc, contenía los secretos de Moisés. Y era un tema que José Smith probablemente ya había cruzado en diferentes versiones varias veces en su vida. ¿Puede alguien familiarizado con la historia y la personalidad de José Smith –el profeta que restauró el conocimiento y los rituales trasmítidos a Adán, tradujo las obras de Abraham, Enoc, y Moisés, y retradujo el Génesis –cuestionar que hubiera estado interesado en la versión original de esta tradición judía oculta? Y aquí, en Neibaur, estaba un hombre que podía compartir con él una versión de ese conocimiento.

Cualesquiera que sean las razones para las semejanzas, debe recordarse que la cosmovisión Hermético-Cabalística se asemeja a la visión de Dios de José en muchos detalles. No solamente José podría haber estado interesado en este material, sino que habría notado lo similar que esta tradición sagrada, secreta era con su propia restauración de la verdad antigua. Y quizás Neibaur, en una búsqueda religiosa –desde

eran de naturaleza cabalística, y que lea habría reconocido como cabalísticas. No he encontrado ninguna mención de los libros de Neibaur después del periodo de Nauvoo, y que a su muerte los documentos que relacionan sus pertenencias no enlistan efectos personales como libros. Vea los documentos que relacionan la propiedad de Alexander Neibaur, LDS archives.

¹²⁸ Alexander Neibaur Journal, 26 Apr. 1841, y las anotaciones entre el 24 de mayo de 1844 y el 17 de junio de 1844. El diario de Neibaur comienza con su salida desde Inglaterra, y tiene anotaciones esporádicas hechas durante 1841, 1842, y 1844. No hay anotaciones para 1843. Las anotaciones más frecuentes hechas durante mayo y junio de 1844 indican que Neibaur era un compañero regular de Smith. El 24 de mayo de 1844 Neibaur registra también el relato de Smith para él de la “primera visión.” Neibaur Journal, 1841-62, LDS archives. El diario de Smith registra varias sesiones de estudio adicionales entre los hombres durante la primavera de 1844: el 18 de marzo, “En casa recitando alemán con Neibaur;” 23 de mayo, “leyendo hebreo con Neibaur;” y 3 de junio, “leer alemán con Neibaur.” Scott Faulring, ed., *An American Prophet's Record: The Diaries and Journals of Joseph Smith* (Salt Lake City: Signature Books in association with Smith Research Associates, 1989), 460, 481, 487. El 23 de marzo de 1844, William Clayton anota que Neibaur acompañó a Smith en un sensible viaje para confrontar a Robert Foster sobre alegatos de faltas de decoro sexual de Smith. Smith, *An Intimate Chronicle*, 127.

el judaísmo y la Cabalá, Europa e Inglaterra, al cristianismo y el mormonismo y un nuevo hogar en Nauvoo –vio o incluso aumentó esa simpatía intrínseca en sus explicaciones de la tradición para José.

Seguramente el primer texto que José Smith habría confrontado fue el *Zohar*, el gran corazón de la Cabalá. Esta es una de las obras que Neibaur citó repetidamente en su artículo y, como el texto central de la Cabalá, es el libro clave que cualquier persona con intereses cabalísticos habría conservado en su biblioteca. La familiaridad con el *Zohar* era un obsequio para un cabalista, en particular uno con conocimiento de las obras tan divergentes como las citadas por Neibaur, todo lo cual se expone en algún grado en los temas en el *Zohar*. Si Neibaur le hubo leído a José de algún texto, o explicado conceptos cabalísticos contenidos en un libro principal, el *Zohar* habría sido el libro para empezar. Esto puede explicar por qué en 1844 Smith, en el que puede ser su más grande discurso y la declaración pública más importante de esta visión teosófica, aparentemente cita casi palabra por palabra de la primera sección del *Zohar*.

LA CABALÁ EN LA DOCTRINA MORMONA: EL DISCURSO KING FOLLETT

La tarde del domingo 7 de abril de 1844, José Smith se puso de pie ante una multitud estimada en 10,000 y dio su sermón más grande, el Discurso King Follett.¹²⁹ Discordia, rumores, acusaciones y conspiración todo abundaba en Nauvoo en aquel agradable día de primavera, y José estaba en el centro. Esta sería la última conferencia de José, diez semanas más tarde yace asesinado en la Cárcel de Carthage. En esta atmósfera de tensión, probablemente muchos en la congregación esperaban un mensaje de conciliación, un atrincheramiento. En lugar de eso, el profeta sorprendió a la audiencia con su discurso público más audaz –una declaración repleta de innovaciones doctrinales y conceptos extraños que muchos de los Santos nunca antes habían oido. Como Fawn Brodie hace notar, “Por primera vez, proclamó en un discurso unificado los temas que había estado inculcando en fragmentos y frecuentemente en secreto a sus santos más favorecidos: la gloria del conocimiento, la multiplicidad de dioses, el progreso eterno del alma humana.”¹³⁰

Van Hale, en su análisis del impacto doctrinal del discurso, hace notar cuatro declaraciones hechas por José Smith que han tenido un extraordinario y perdurable impacto sobre la doctrina mormona: los hombres pueden llegar a ser dioses; existen muchos dioses; los dioses existen uno sobre otro innumerablemente; y Dios una vez fue como el hombre ahora es.¹³¹ Todos estos eran conceptos que podrían, mediante varios enfoques exegéticos, encontrarse en la tradición Hermético-Cabalística. Pero de manera aún más interesante, parece ser Joseph en realidad podría haberse vuelto al *Zohar* en busca de ayuda en apoyo para la introducción de estas radicales afirmaciones doctrinales.

¹²⁹ Un texto recientemente amalgamado y autorizadamente editado del Discurso King Follett aparece en Stan Larson, "The King Follett Discourse," *Brigham Young University Studies* 18 (Winter 1978): 179-225. Tres excelentes artículos interpretativos aparecen en conjunto con el texto del discurso en esta misma edición.

¹³⁰ Fawn M. Brodie, *No Man Knows My History* (New York: Alfred A. Knopf, 1945), 366.

¹³¹ Van Hale, "The Doctrinal Impact of the King Follett Discourse," *Brigham Young University Studies* 18 (Winter 1978): 213

El profeta inicia su discusión de la pluralidad y la jerarquía de los Dioses con una exégesis curiosa de las primeras palabras del Génesis, *Bereshit bara Elohim*:

Supongo que no se me permitirá entrar en un estudio de lo que no se encuentra en la Biblia... de modo que me referiré a la antigua Biblia, y por hoy seré comentador. Voy a comentar la primera palabra hebrea que se halla en la Biblia –*Bereshit* –voy a hacer comentarios sobre la primera frase de la historia de la creación: “En el principio...” Quiero analizar la palabra BERESHIT. BE –en, por, mediante, y todo lo demás; siguiente, ROSH –la cabeza; IT. ¿De dónde vino? Cuando el hombre inspirado lo escribió, no le puso la primera parte –BE –allí, pero un hombre –un judío sin ninguna autoridad –la puso allí. Le pareció de mal gusto empezar a hablar de la cabeza. Al principio decía: “El Cabeza de los Dioses hizo aparecer a los Dioses.” Este es el verdadero significado de las palabras. ROSHIT [BARA ELOHIM] significa [el Cabeza] hizo aparecer a los Elohim. Si no lo creéis tampoco creéis al varón instruido de dios. Ningún sabio puede decirles más de yo les he dicho. Así que el Dios Principal hizo aparecer a los Dioses Principales en el gran concilio principal.¹³²

Para cualquier interpretación culta del hebreo, esta es una lectura imposible. José toma Elohim, el sujeto de la frase, y lo convierte en el objeto, la cosa que recibe la acción de la creación. *Bereshit* (“en el principio”) es reinterpretado para llegar a ser *Roshit*, el “cabeza” o “Padre Cabeza de los Dioses,” que es el sujeto-actor creando *Elohim*.¹³³ Y *Elohim* lo interpreta no como Dios, sino como “los Dioses.” Louis C. Zucker, que publicó un agudo examen del estudio de Smith y el uso del hebreo, observa que esta transliteración se desvía completamente de la interpretación convencional que José había aprendido como estudiante de hebreo en Kirtland. Joshua Seixas, el profesor que instruido a José y la Escuela de los Profetas a principios de 1836, usó en sus clases un libro de texto que había escrito, *Gramática Hebrea para el Uso de los Principiantes*.¹³⁴ En el manual Seixas (p. 85), este texto hebreo de Génesis 1:1 es dado con una “correcta” traducción palabra por palabra: “En el principio, el creó, Dios, los cielos, y la tierra.” Seixas no habría presentado en su instrucción oral una traducción completamente extraña a las convenciones de su propio libro de texto. Zucker comenta sobre la extraña traducción de Smith del versículo: “José, con audaz independencia, cambia el significado de la primera palabra, y toma la tercera palabra ‘Elohim’ literalmente como plural. Ignora el resto del versículo, y la sintaxis que impone en su declaración de tres palabras es imposible.”¹³⁵

Pero Zucker (junto con los historiadores mormones en general) ignoró otra exégesis de este versículo –una exégesis que era un precepto básico de la Cabalá judía desde el siglo XIII en adelante y que concuerda, palabra por palabra, con la lectura de José.¹³⁶ En

¹³² Larson, "King Follett Discourse," 202.

¹³³ La frase “Rosh- el Padre Cabeza de los Dioses” es utilizada por Smith para aclarar su traducción poco después del texto anterior. Ibid., 203.

¹³⁴ La *Hebrew grammar for the Use of Beginners* se publicó en 1833 y 1834, y se puede encontrar una copia en Special Collections, Marriott Library. Vea la discussion en Louis C. Zucker, "Joseph Smith as a Student of Hebrew," *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 3 (Summer 1968): 41-55.

¹³⁵ Zucker, 52-53.

¹³⁶ El reciente estudio de Steven Epperson ofrece un ejemplo de la falla, incluso por un bien entrenado historiador mormón con intereses en el judaísmo, para reconocer las fuentes cabalísticas en el ensayo de Neibaur. Epperson hace una breve mención de Neibaur y su artículo, pero esencialmente cita a Zucker. Steven Epperson, *Mormons and Jews: Early Mormon Theologies of Israel* (Salt Lake City: Signature Books, 1992), 101.

la tradición de la Cabalá, *Bereshit bara Elohim* era más enfáticamente no una “declaración artificial de tres palabras,” como pretendía Zucker. Gershom Scholem, en medio de una extensa discusión, explica este otro punto de vista:

El Zohar, y de hecho la mayoría de los cabalistas más antiguos, cuestionaron el significado del primer verso de la Torá: Bereshit bara Elohim, “En el principio creó Dios,” ¿qué significa esto realmente? La respuesta es bastante sorprendente. Se nos dice que significa Bereshit –a través del medio del “principio,” [Jojmá, o “Sabiduría,” la imagen primordial del Dios Padre en el Sefirot cabalístico] –bara, creó, es decir, el Nada escondido que constituye el sujeto gramatical de la palabra bara, emanó o se desplegó, - Elohim, es decir, su emanación es Elohim. [Elohim] es el objeto, y lo el sujeto de la frase.¹³⁷

El punto de Scholem es quizás el más claro por replanteamiento. En el Zohar, y en los comentarios de la mayoría de los más antiguos (es decir, siglos XIII y XIV) cabalistas, al versículo *Bereshit bara Elohim* gramaticalmente se le dio la vuelta. *Bereshit* se entiende que se refiere al *Sefirá* de *Jojmá*, traducido como “Sabiduría” e identificado en la teosofía cabalística como el Padre Supremo –la figura que usualmente es interpretada en la Cabalá como el Primero de la Trinidad. *Jojmá* entonces emana, o “crea” en el sentido de desplegar, el *Elohim*.¹³⁸ Como Scholem hace notar, lo interesante aquí es que *Elohim* ha llegado a ser el objeto de la frase, y ya no es el sujeto. Esta es precisamente la lectura de José Smith.

Esta interpretación de Génesis 1:1 no está escondida profundamente en el *Zohar*, sino que constituye sus párrafos de apertura, y es la preocupación central de toda la primera sección de este extenso libro. El *Zohar* comienza con un comentario sobre *Bereshit bara Elohim*:

Está escrito: “Y los inteligentes brillarán como el esplendor del firmamento, y aquellos que justifican a muchos, como las estrellas por siempre jamás” Había efectivamente un “esplendor” [Zohar].¹³⁹ El Más Misterioso golpeó su vacío, e hizo que este punto brillara. Este “comienzo” [Reshit] se extendió entonces e hizo para sí un palacio por su honor y gloria... Así, por medio de este “comienzo” [Reshit] el Misterioso Desconocido hizo su palacio. Este palacio es llamado Elohim, y esta doctrina se halla contenida en las palabras “por medio de un principio [Reshit] creó a Elohim.”¹⁴⁰

Hasta el momento esta es exactamente la lectura de José Smith. En su exégesis José toma a Elohim, el sujeto de la cláusula, y lo convierte en el objeto que recibe la acción de la creación de la primera imagen de Dios (aquí llamada *Reshit*), como dice el *Zohar*. De

¹³⁷ Scholem, *Major Trends*, 221. Yehuda Liebes también comenta sobre esta misma interpretación cabalística de Génesis 1:1 en *Studies in the Zohar*, 153-54.

¹³⁸ En la interpretación cabalística, el “Nada Escondido” en la Cabalá no es el “nada” en el sentido común, pero el vasto misterio desorganizado precede a la creación. No hay verdaderamente creación *ex nihilo* en la Cabalá. Así, la traducción “organizada” de José concuerda con la Cabalá. Scholem, *On the Kabbalah*, 102-103. Vea también Idel, *Kabbalah*, 220.

¹³⁹ Interpretado, este verso se puede leer en la Cabalá en el sentido de que el esplendor o *Zohar* del que emanó la creación es la Inteligencia, el primer Ser de Dios. La afinidad de este punto de vista con la teología mormona es evidente ahora, como tal vez lo fue entonces.

¹⁴⁰ *Zohar* 1:15a Todas las traducciones usada aquí y después vienen de la traducción de Sperling del *Zohar*: Harry Sperling and Maurice Simon, trans., *The Zohar*, 5 vols. (London: Soncino Press, 1931).

hecho, sus palabras transcritas por William Clayton, "Roshit significa hacer aparecer los Elohim," son casi idénticas al fraseo de la interpretación del *Zohar*.¹⁴¹

En su siguiente paso de la traducción, Smith interpreta *Bereshit* para convertirse en *Rosh*, el "cabeza" o Dios cabeza. Como Zucker objetó, las normas ortodoxas de las traducciones no producen la palabra *Rosh*, o "cabeza," desde *Bereshit*. Pero no solo fue "audaz independencia" lo que llevó a Smith a cambiar el significado. Una base para esta lectura se encuentra realmente en el siguiente versículo del *Zohar*: Por una cifra cabalística de las letras, una técnica que se utiliza en la Cabalá para ocultar significados más esotéricos, el *Zohar* explica que la palabra *Reshit* "anagramáticamente es Rosh (cabeza), el principio que emana de Reshit."¹⁴² (Para comprender la intención completa de esta frase, una vez más debemos recordar que *Rosh* o *Reshith* es aquí interpretado por la Cabalá para ser *Jojmá*, la primera imagen de Dios, el Padre Celestial.) Así en este texto *Reshit* ha sido interpuesto como un anagrama para *Rosh*, que se entiende como el "Dios Cabeza," *Jojmá*. ¿Podría ser esto lo que José quiere decir cuando dice "un hombre, un judío sin autoridad" cambió la lectura de la palabra, tal vez por no entender este anagrama cabalístico antiguo?

Finalmente, Smith traduce *Elohim* en el plural, como "los Dioses." La palabra es de hecho en una forma hebrea plural, pero por las convenciones interpretativas ortodoxas que fueron enseñadas a José en su clase de hebreo en Kirtland (que siguen siendo la norma) se lee como singular. En el *Zohar*, sin embargo, es interpretada en plural. Esto se evidencia en todo el *Zohar* y aparece claramente en el siguiente párrafo de las secciones iniciales de la obra, donde la frase "Hagamos al hombre" (Gen. 1:26) se usa como la base para una discusión de la pluralidad de los dioses:

"Hagamos (nosotros)", ciertamente se refiere a dos, de los cuales uno dijo al otro "hagamos", y que no hizo nada salvo con el permiso y dirección del que está por encima suyo, mientras que el que está encima nada hizo sin consultar a su colega. Pero, la que es llamada "la Causa encima de todas las causas," que ninguna le es superior ni igual, como está escrito: "¿A quién Me comparáis y seré igual?" (Is. 40:25), dijo "Ved ahora que Yo, Yo soy él, y Elohim no está conmigo," de quien pudiera tomar consejo... Además, los colegas explicaron la palabra Elohim en este versículo como refiriéndose a otros dioses.¹⁴³

¹⁴¹ En el texto amalgamado, la frase está tomada de la transcripción de William Clayton dada aquí (Andrew F. Ehat y Lyndon W. Cook, eds., *The Words of the Joseph Smith* [Orem, UT: Grandin Press, 1991], 358). En la amalgama de Larson, las palabras entre paréntesis en el texto reconstruido "ROSHIT [BARA ELOHIM] significa [el Cabeza] hace aparecer los Elohim" son interpuestas por Larson basado en la suposición que en el original otras palabras hebreas pueden haber sido habladas pero no registradas (Larson, 198 n15). La transcripción de Clayton está bien sin estas interpolaciones. La utilización de José de las palabras "hacer aparecer" también es significativa; esta es una traducción más cercana del concepto cabalístico de emanación implícito en el versículo y quizás una mejor opción que la palabra "creó" utilizada por la traducción Sperling del *Zohar* citada antes (Scholem, *Kabbalah*, 98-99).

¹⁴² El texto completo de este pasaje en el *Zohar* es como sigue: Otra interpretación esotérica de la palabra *Bereshit* es la siguiente. El nombre del punto de partida de todo es Ehyeh ("Yo seré"). El nombre sagrado cuando se halla escrito a su lado es Elohim, pero cuando está inscrito entre uno y otro Ehyeh, es Asher, el oculto y recóndito templo, la fuente de lo que místicamente se llama Reshit. La palabra Asher (es decir, las letras Alef, Shin, Resh de la palabra *Bereshit*) es el anagrama de Rosh ("cabeza"), el comienzo que surge de Reshit." (*Zohar* 1:15a). también debería notarse que cada letra hebrea tiene un significado independiente; la letra *resh* tiene el significado "cabeza."

¹⁴³ *Zohar* 1:23b.

Dentro de este pasaje está tanto el concepto de la pluralidad como la jerarquía de los Dioses actuando “con el permiso y la dirección del de arriba, mientras que el de arriba no hacía nada sin consultar con su colega.” Esta interpretación, por supuesto, se hizo eco en el discurso de King Follett y se convirtió en la base para toda la teosofía mormona posterior.

Dos meses después de dar el Discurso King Follett, José regresó a estas primeras palabras hebreas de Génesis y el tema de los dioses plurales. Thomas Bullock transcribió sus comentarios sobre el la lluviosa mañana del domingo 16 de junio de 1844. Esta iba a ser la última proclamación pública de José sobre la doctrina, once días después yace muerto. José presentó primero su tema –la pluralidad de dioses –luego volvió a leer en hebreo las palabras de apertura del Génesis y repitió su interpretación de *Bereshit bara Elohim*, usando mucho del mismo fraseo registrado dos meses antes en el Discurso King Follett. Luego volvió a Génesis 1:26, “Hagamos al hombre,” el mismo pasaje interpretado en el *Zohar* para denotar una pluralidad de Dioses. Después de leer el versículo en voz alta en hebreo, interpretó el texto y encontró en él la misma importancia dada por el *Zohar*: El Dios “que no tiene superior o igual” (las palabras del *Zohar*), el “Cabeza principal de los Dioses” (el término de José) dirigido a los “otros Dioses,” *Elohim* en la traducción plural, diciendo “hagamos al hombre.” Bullock transcribió sus comentarios así: “si seguimos más el hebreo se lee [aquí aparentemente lee en hebreo Génesis 1:26] El Cabeza uno de los dioses dijo hagamos al hombre a nuestra imagen... en el mismo principio hay una pluralidad de Dioses, más allá del poder de la refutación, es un gran tema en el que hago hincapié, la palabra *Elohim* debe estar en el plural hasta el final.”¹⁴⁴

Cuando empezó su exégesis de la frase en hebreo del Génesis en el Discurso King Follett, José declaró que iría a la “antigua Biblia.” En la tradición cabalística, el comentario del *Zohar* representaba la interpretación bíblica más antigua, la interpretación secreta impartida por Dios a Adán y a todos los profetas dignos después de él. José desde luego no estaba utilizando el conocimiento de hebreo impartido a él en Kirtland nueve años antes, cuando dio su exégesis de *Bereshit bara Elohim*, o la interpretación plural de *Elohim*. ¿Fue entonces el *Zohar* la “antigua Biblia” que usó? Y ¿“el varón instruido de Dios” que mencionó era Simeón ben Yojai, el maestro profético a quien se atribuyen estas palabras en el *Zohar*?

José tejió el hebreo en varios de sus discursos durante el último año de su vida. En estos últimos discursos en Nauvoo, sin embargo, interpretaba el hebreo no como lingüista sino como cabalista –un reflejo de sus propias predilecciones y de la ayuda fortuita de su tutor, Alejandro Neibaur.¹⁴⁵ Pero, en conclusión, necesitamos dar un paso atrás en esta discusión de las palabras y ver que detrás de ellas reside una visión única, una visión característica de la tradición Hermético-Cabalística oculta. Harold Bloom

¹⁴⁴ Ehat and Cook, *Words of Joseph*, 379

¹⁴⁵ En el Discurso King Follett en dos ocasiones Smith hace notar que recientemente había estado “leyendo del alemán,” y en realidad leyó en voz alta en alemán casi al final del discurso. Neibaur era el tutor de José en alemán y hebreo, y era la única persona en la compañía inmediata de José que sabía alemán, hebreo, latín, y griego, los idiomas que Smith menciona o usa durante su discurso. Y Neibaur era la figura en Nauvoo que sabía Cabalá y tal vez incluso poseía una copia del *Zohar*, conteniendo la exégesis que Smith usara en su más grande discurso doctrinal. Hale hace notar que las secciones del Discurso King Follett conteniendo idiomas extranjeros probablemente recibieron alguna preparación anticipada (Hale, 210). Parece probable que Neibaur ayudara.

llamó al Discurso King Follett “uno de los sermones verdaderamente notables jamás predicado en Estados Unidos.” También es una prueba notable de los lazos visionarios del Profeta con la herencia arcaica del gnosticismo judío y la fuerza más influyente en la evolución del ocultismo cristiano: la Cabalá.

LA CABALÁ DESPUÉS DE JOSÉ: UN LEGADO INCOMPRENDIDO

La teosofía cabalística era, cuando menos, compleja. Las diferentes interpretaciones abundaban entre los cabalistas cristianos, quitadas de los cimientos cabalísticos originales de la cultura judía y la observancia halájica. Podemos imaginar fácilmente cómo estas ideas podrían haber sido mal interpretadas por un yanki de mentalidad concreta discípulo de Joseph Smith. Esto pudo ayudar a explicar un problemático acertijo de la teología mormona temprana: la afirmación de Brigham Young que “Adán es Dios.” Brigham afirmó que José le había enseñado esta doctrina –aunque no hay evidencia que José jamás hubiera declarado públicamente tal punto de vista.¹⁴⁶ En la Cabalá el tema es, sin embargo, prominente: *Adán Kadmon* en verdad es “Dios,” y su forma es en la imagen de un Hombre –como se hizo notar antes. Dada la evidencia de que José conocía algunos elementos de la Cábala y tenía acceso tanto al *Zohar* como a un judío familiarizado con una amplia gama de materiales cabalísticos, parece probable que Brigham oyera de José en alguna forma este concepto. La doctrina de Adán-Dios puede haber sido mal interpretado (o replanteado) por Brigham Young de un concepto cabalístico y Hermético trasmítido a él por el profeta.

Más de un elemento en la teología mormona temprana sugiere que las visiones sutiles podrían hacerse groseramente concretas. Tal vez el ejemplo más impactante es la naturaleza sagrada de la unión sexual marital y el potencial humano para múltiples matrimonios sagrados, un potencial compartido en la época de José tanto por mujeres como por hombres. Como Bloom hizo notar, en la Cabalá y quizás en la práctica de José “la función del contacto sexual humano santificado esencialmente es teúrgico.”¹⁴⁷ Se trata de un matiz importante en los círculos más amplios de ocultismo cristiano, que finalmente se manifiesta en varias sociedades masónicas ocultas. Cómo interactuó José con esta tradición y visión, es el tema más interesante e importante en espera de los historiadores del mormonismo. Que esto fue un problema al principio de su vida se evidencia con la necesidad de casarse y tener a Emma con él antes de obtener las planchas de oro del Libro de Mormón.¹⁴⁸ Que la preocupación persistió a lo largo de su vida requiere poca discusión. Las ideas de la sexualidad sagrada permeaba la Cabalá, el Hermetismo, y la alquimia, tal vez tocando incluso la visión mística de Wolfgang

¹⁴⁶ Vea David John Buerger, “The Adam-God Doctrine,” *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 15 (Spring 1982): 14-58.

¹⁴⁷ El *Zohar* dice, “El Rey [Dios] busca solo lo que le corresponde. Por tanto el Santo, Bendito Sea, mora en él que (como Él) es uno. Cuando el hombre, en santidad perfecta, realiza el Uno, Él está en ese uno. Y cuando está, ¿ese hombre es llamado uno? Cuando el hombre y la mujer están unidos sexualmente... ¡Venid y ved! En el punto en que un ser humano como varón y hembra está unido, cuidando que sus pensamientos sean santos, es perfecto e inoculado y es llamado uno. El hombre, por tanto, debe actuar de manera que la mujer esté contenta en ese momento y tenga un solo deseo junto con él, y unidos ambos deben traer su mente a esa cosa. Porque así ha sido enseñado, ‘Él que no ha tomado una mujer como si él fuera sólo una mitad.’” (*Zohar* III:81a).

¹⁴⁸ Vea Quinn, 138-40.

Amadeus Mozart y su ópera abiertamente masónica, *La Flauta Mágica*: “*Mann und Weib, Weib und Man; Reichen an die Gottheit an!*” (“Hombre y Mujer, Mujer y Hombre, ¡Juntos de aproximan a lo Divino!”).¹⁴⁹ al investigar en profundidad el legado de las ideas y experiencias de la Cabalá y el ocultismo cristiano, podríamos comenzar a entender esta perpleja visión compartida por el profeta José Smith.

Que persistieron las ideas cabalísticas entre los discípulos de José es preconizado por una intrigante pieza de evidencia que aparece tres años después del martirio del profeta. Para entender este tema, es necesaria una comprensión más detallada de la Cabalá como José pueda haber oído. Resumida brevemente: la representación simbólica más importante de la estructura del “Reino de Dios” en la Cabalá era el “Árbol de los Sefirot” (vea las Figuras 1 y 2). El árbol fue rediseñado por Robert Fludd (un importante Cabalista y Rosacruz inglés del siglo XVII) en un estilo ligeramente diferente (vea la Figura 12).¹⁵⁰ En su figura, Fludd utiliza la imagen alegórica de un árbol con raíces arriba en el cielo y “ramas” como palma en el fondo (en el *Sefirá de Maljut*, significando “Fundamento”), extendiéndose a la tierra. El árbol está coronado; la corona representa *Keter* (que significa “Corona”), el primer *Sefirá* e imagen primaria de dios. Debajo de esta corona, las ramas del árbol en las otras nueve *Sefirot*.

En el *Latter-day Saints' Millennial Star* en 1847, aparece una figura interesante, titulada “Un Diagrama del Reino de Dios” (vea la figura 12).¹⁵¹ El artista y autor de esta pequeña pieza probablemente fue Orson Hyde. El árbol de Hyde también está coronado, y las ramas precisamente en el estilo del árbol de Fludd. La única diferencia es que el árbol de Hyde tiene veintidós ramas. Esta es una elección notable de los números, como cualquier estudiante de la Cabalá reconocerá. En la Cabalá hay dos aspectos numéricos importantes del Árbol de los *Sefirot*: el primero es el número diez, el número de los *Sefirot*, el segundo es el número veintidós, el número de senderos entre los *Sefirot*, uno para cada letra del alfabeto hebreo. De esa manera José Smith puede haber trasmítido a uno de sus apóstoles –o Hyde de manera independiente puede haber encontrado compatible con las enseñanzas del profeta –el elemento simbólico más esencial de la Cabalá, la “forma mística de la Trinidad” contenida en la imagen de los *Sefirot* como fue rediseñada por el principal e influyente cabalista cristiano del siglo XVII, Fludd.

¹⁴⁹ Por supuesto, Mozart era masón, y su benefactor real, José II de Austria (reinó 1780-90), era a la vez masón y benefactor de la masonería (Ellwood, 64).

¹⁵⁰ Robert Fludd, “Aboris Sephirothicae,” en *De Praeternaturali utrusque mundi Historia*, Vol. 2,157, parte de la obra más grande, *Utriusque cosni maioris...* (Frankfurti, 1621). Se observa también que el poster de la campaña presidencial de José Smith (ilustrado en Smith, LXXXI) es similar a varias otras ilustraciones en este volumen de Fludd.

¹⁵¹ *Millennial Star* 9 (15 Jan. 1847): 23-24.

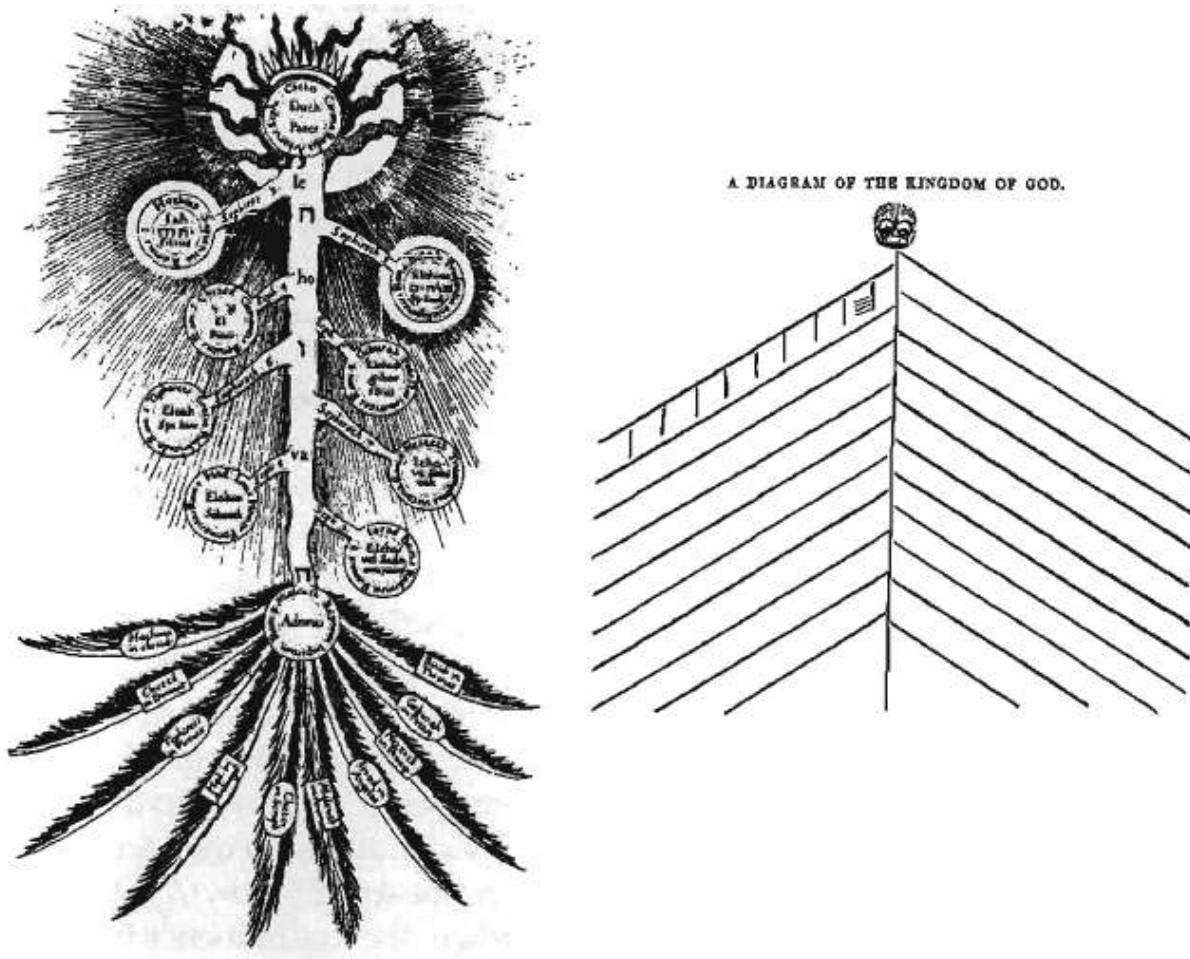


Figura 12. El Cabalístico “Árbol de la Vida” de la obra Rosacruz de 1621 de Fludd (izquierda) y el “Reino de Dios” dibujado por Orson Hyde en un número del Latter-day Saints’ Millennial Star de 1847 (derecha). La corona representa a Keter (que en hebreo significa “corona”), la primera emanación de la Divinidad.

Ese interés en el tema de la Cabalá y el Hermetismo persistió en al menos uno de los discípulos de Smith es evidenciado por William Clayton. Clayton fue secretario personal de Smith y uno de sus amigos íntimos durante los últimos años del profeta en Nauvoo.¹⁵² Pocas personas, si acaso, tuvieron una visión más cercana del periodo de José Smith en Nauvoo. Esto puede explicar el interés, de otra manera inusual, de Clayton en la Cabalá y la alquimia que manifiesta en sus últimos años. En 1864 alguien en Utah le prestó a Clayton un manual de “Cabalá,” un folleto que al parecer contenía varios anuncios de materiales esotéricos relacionados a la “Cabalá” y la alquimia. Como escribe uno de los biógrafos de Clayton, “Aunque la anotación no está clara, puede ser que... quisiera... algo semejante a la llamada Piedra del Filósofo de los alquimistas

¹⁵² “Como Clayton asistió a casi todas las reuniones de las conferencias generales de la iglesia, al círculo privado de oración de José Smith, y fue nombrado con frecuencia para que levantara el acta, estaba normalmente presente cuando Smith entregaba las profecías y revelaba doctrinas nuevas” (Smith, *An Intimate Chronicle*, xxiii).

antiguos –una sustancia que supuestamente permitía al adepto, cuando se aplicaba correctamente, trasmutar los metales.” Posteriormente Clayton organizó una sociedad alquímica en Salt Lake City, con él mismo como secretario correspondiente, y compró por correo varios artefactos alquímicos. Este grupo, que llegó a tener cuando menos veintiséis miembros, pasó meses tratando de trasmutar metales, sin éxito, antes de abandonar finalmente su proyecto.¹⁵³ Aunque parece Clayton fue engañado simplemente por un sinvergüenza de pedidos por correo, sus intereses esotéricos y su fe en ellos también se podría explicar por algún recuerdo que albergaba acerca de la Cabalá y el profeta en Nauvoo.

JOSÉ Y LA CONEXIÓN CON LO OCULTO

Al tratar de entender a José Smith y su visión religiosa, los historiadores han examinado tanto las chispas religiosas encendidas por su tiempo como el terreno social del que emana el joven profeta. Tan útil como algunos de estos esfuerzos han sido, todavía estoy de acuerdo con Paul Edwards: nuestros métodos hasta ahora han sido demasiado “tradicionales y poco imaginativos” para comprender la historia de José; seguimos, aún ahora, cegados por los temores de ayer –o predispuestos por sus juicios erróneos. Entre los temas principales que podrían ser “temidos” en la historia mormona, está la aparente asociación recurrente de José con las tradiciones “ocultas” de la espiritualidad occidental, y esta sigue siendo el área de su historia menos examinada y comprendida. Es imposible para mí presentar evidencia fresca que vincule en apariencia a José Smith a lo que podría ser interpretado como “lo oculto” sin enfocar este tema más amplio.

El registro histórico evidencia que José Smith tuvo alguna relación con al menos tres manifestaciones importantes de las tradiciones religiosas alternas y no ortodoxas que florecieron en el periodo del Renacimiento y post Renacimiento, tradiciones algunas veces etiquetadas como “lo oculto”: magia ceremonial, masonería y Cabalá. Estas asociaciones se extendieron toda su vida, y su enlace con cada una constituyó más que conocimiento casual. Esta es un área de la historia a la que los historiadores mormones han dudado en dar plena atención –un área donde nuestros temores (o ignorancia) han delimitado nuestra comprensión.

Sería tonto a estas alturas mantener que cualquier tradición única engendrara la visión religiosa de José Smith. José fue un estadounidense original –y no necesitamos temer que se le presente como un gurú masónico, mago tradicional, místico Rosacruz, Cabalista medieval, o gnóstico antiguo. No obstante, debemos reconocer que algo en la naturaleza del profeta, algún elemento de misma visión intrínseca, resonó con las tradiciones ocultas de la búsqueda espiritual occidental. En el espíritu y la materia de este legado religioso, tejió estas inclinaciones. José portó su talismán de plata, inscrito con el sello de Júpiter y letras hebreas formadas en un cuadrado mágico, sobre su persona hasta su muerte. Llamó a la masonería remanente del sacerdocio verdadero, y más de mil de sus hombres en Nauvoo, incluso casi todos los actuales o futuros líderes del sacerdocio de su incipiente iglesia, pasaron por los tres pasos del ritual de iniciación que conduce al grado de Maestro Masón. En sus últimos meses, en medio de la

¹⁵³ James B. Allen, *Trials of Discipleship: The Story of William Clayton, a Mormon* (Urbana: University Of Illinois Press, 1987), 331-36.

disensión y el peligro, encontró tiempo para sentarse y leer hebreo y tal vez estudiar la Cabalá y el *Zohar* con Alexander Neibaur. En abril de 1844, cuando esta congregación esperaba atrincheramiento y reconciliación, volteó a ese hebreo, y legó a sus discípulos una visión extraordinaria de Dios – un pronunciamiento teosófico que se hizo eco de los tonos de la Cabalá hasta el oído de un crítico tan lejano en el tiempo y la cultura como Harold Bloom.

Es este último vínculo –la inclinación de José por la Cabalá –el que puede ser la llave para abrir por fin un patrón, y abrir una metodología nueva para entender al profeta José Smith. Como Richard Bushman observó:

El poder del escepticismo iluminado tuvo menos influencia sobre José Smith... José contó de las visitas de ángeles, de la inspiración directa, de una voz en la recámara del Padre Whitmer, sin embarazo. Apreció el Urim y Tumim y la piedra vidente, nunca les repudió incluso cuando la mayor acusación contra él era que usaba la magia para encontrar dinero enterrado. Su mundo no se creó con el racionalismo Iluminado, con su aversión mortal a la superstición. El Profeta trajo al Estados Unidos moderno los elementos de una cultura más antigua en la que lo sagrado y lo profano se entremezclaron y los Santos contaron con dones y poderes sobrenaturales así como las bendiciones frecuentes de un Dios interesado.¹⁵⁴

Joseph Smith, efectivamente, puso en América elementos de una cultura antigua, pero esa cultura no era temporalmente muy distante del profeta. Cuando José fue introducido a la Cabalá judía en su forma clásica en Nauvoo, encontró –consciente o inconscientemente –la fibra de un hilo entretejido en la trama de su vida. La magia que conoció en su juventud, la reinterpretación profética de la Escritura y la apertura del canon a la revelación divina, el sistema de símbolos masónicos: todos estos eran reflejos de una tradición religiosa hermética heterodoxa, que había persistido en varias maneras ocultas dentro de la tradición religiosa occidental durante siglos, una tradición de la que la Cabalá era la parte más importante. Llamen “oculta” a la tradición si lo desean – seguramente que para sobrevivir algunas veces estuvo escondida –pero no se equivoquen al verla simplemente como un legado de ideas de las que el joven profeta podría picar y escoger.

Esta tradición –como es ahora bien aceptado por los estudiosos –fue impulsada por el fenómeno de una rara experiencia humana. Como entretejida en el Hermetismo, la Cabalá era una tradición no solo de afirmaciones teosóficas, sino un regreso a la visión profética. Por un milenio o más –tal vez fechando todo el camino de regreso a la herejía suprimida de los gnósticos –los hombres y las mujeres dentro de esta tradición mayor afirmaron la realidad de su visión –y a veces incluso se utiliza lo que ahora parece una visión psicológica moderna al tratar con sus experiencias.¹⁵⁵ Las personas atrapadas en esta experiencia no era raro que se vieran como profetas, aunque la fuerza de la tradición buscaba mantener un equilibrio frente a las percepciones de este tipo. Muchos de ellos se creían reyes y reinas ante Dios, y algunos proclamaron abiertamente su

¹⁵⁴ Richard L. Bushman, *Joseph Smith and the Beginnings of Mormonism* (Urbana: University of Illinois Press, 1984), 184.

¹⁵⁵ “El sistema teosófico de los Sefirot fue interpretado por Abraham Abulafia como refiriéndose a las acciones y los estados psicológicos humanos... En principio, la psicologización de la Cabalá en la tendencia extática sirvió para cerrar la brecha enorme entre ella y la psicología filosófica, que nunca hizo hincapié en la naturaleza esotérica de este reino de la especulación” (Idel, *Kabbalah*, 254-55).

realeza.¹⁵⁶ Ellos examinaron el misterio de Adán y Eva, y de la creación primordial, abrazaron rituales y símbolos no verbales como expresiones de ideas inefables. Su sexualidad se sacralizó, y no pocas veces sus prácticas sexuales sagradas iban más allá de los límites de la expresión aceptadas por las sociedades de su tiempo. Su misterio más sagrado, el gran *mysterium coniunctionis*, algunas veces se reflejó extáticamente en la unión santa de un hombre y una mujer. Publicaron obras pseudoepígrafas, invocando voces antiguas como propias. Contaron historias nuevas sobre Dios porque para ellos Dios era una historia viviente: y encontraron sus propias vidas mezcladas en una historia contada por un Dios vivo. Cuando José buscó un espejo para comprenderse, encontró reflejos en una historia no tan distante como la del antiguo Israel. Su historia, la historia del profeta, vivía dentro del legado oculto de su tiempo. Tocó ese legado con frecuencia, y vio en él la imagen –aunque nublada y distorsionada –de un sacerdocio que compartía.

La vida de José Smith reflejó la naturaleza de una experiencia humana inusual, y para comprender su historia debemos comprender su experiencia en el contexto de la historia. El psicólogo suizo Carl Jung dedicó la última mitad de su larga vida a elucidar la naturaleza y las percepciones psicológicas de la tradición Cabalística-Hermética-alquímica. Sintió que sujetó la perla de gran precio, el tesoro olvidado por el cristianismo en su evolución protestante iluminada. Fue en las conferencias Eranos, dominadas por Jung, que Gershom Scholem, el preeminente pionero de los estudios cabalísticos, abrió los ojos del conocimiento occidental a la importancia de la tradición en nuestra historia.¹⁵⁷ Moshe Idel, brillante e independiente protegido de Scholem, subsecuentemente ha reafirmado el valor de una percepción psicológica en la comprensión de sus fenómenos.¹⁵⁸ Con las percepciones aumentadas por el trabajo de Scholem, la historiadora Frances Yates fue pionera en una comprensión nueva de la vasta influencia de la tradición oculta en la cultura del Renacimiento y la Reforma.¹⁵⁹ Y recientemente Harold Bloom ha señalado a su importancia en la visión creadora de los tiempos más modernos.¹⁶⁰ Tal vez la idea central de este conocimiento está alcanzando

¹⁵⁶ Por ejemplo, vea las discusiones de Scholem de esta práctica entre los Sabbatianos en su *Sabbatai Sevi*, 426-32.

¹⁵⁷ La Sociedad éranos se reunía cada verano en Ascona, Suiza, iniciando en la década de 1930. Desde 1933 hasta la década de 1950, Jung era una presencia dominante en estas conferencias –reuniones que unieron a muchas de las mentes grandes de la época. En 1949 Gershom Scholem dio su primera conferencia en Eranos y continuó haciéndolos casi cada año hasta 1961. Estas once conferencias componen ahora el cuerpo de dos libros de Scholem, *The Mystical Shape of the Godhead* y *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Jung y Scholem compartieron una cálida Amistad intelectual, aunque Scholem dudaba en desarrollar sus estudios de Cabalá usando únicamente terminología psicológica. Vea William McGuire, *Bollingen: An Adventure in Collecting the Past* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), 152-54. Vea también Joseph Dan's foreword to Gershom Scholem, *The Mystical Shape of the Godhead*, 1-14. Una colección de seis volúmenes de artículos de las conferencias Eranos editado por Joseph Campbell ha sido publicado por Princeton University Press como *Bollingen Series XXX*.

¹⁵⁸ “El análisis de las implicaciones psicológicas de usar las técnicas cabalísticas para alcanzar experiencias paranormales no puede evitarse. Si el enfoque propuesto aquí para ver la Cabalá más en términos de fenómenos de la experiencia que lo que previamente se ha hecho es correcto, entonces la psicología, como herramienta invaluable, debe ser gradualmente integrada en el estudio futuro de esta clase de misticismo.” (Idel, *Kabbalah*, 25).

¹⁵⁹ Para un resumen de la deuda de Yates a Scholem, vea la introducción a su *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, 1-3.

¹⁶⁰ Además de *The American Religion*, vea *Kabbalah and Criticism* de Bloom (New York: Seabury Press, 1975), y su interpretación crítica titulada “A Reading,” en Marvin Meyer, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus* (San Francisco: Harper, 1992), 111

ahora los claustros de la historia mormona. Pero si ese fuera el caso, los historiadores mormones deben entender que se están embarcando en una metodología diferente de la historia. La historia de un profeta fluye de dos manantiales, uno arriba y otro abajo, combinándose ambos en las corrientes de su vida. Qué historia desde arriba el profeta pudo haber oído, seguirá como su secreto, la historia que ningún hombre conoce. Pero al volver al reino más grande de la historia profética y su legado oculto, el registro de sus aspiraciones, sus símbolos y tradición, y las historias enigmáticas de las mujeres y los hombres que han sido atrapados en esta experiencia humana única, podemos comenzar a encontrar una metodología que nos conduce con renovado asombro a la historia desconocida de José Smith.

APÉNDICE: LA BIBLIOTECA DE ALEXANDER NEIBAUR

A continuación está un resumen de las citas dadas por Alexander Neibaur en su artículo "The Jews," *Times and Seasons* 4 (1 Junio 1843): 220-22, y 4 (15 Junio 1843): 233-34. Están presentadas en orden de aparición en su texto. Cuando un autor o texto es citado más de una vez, solamente se pone la primera. Estas citas incluyen varios de los textos cabalísticos "clásico" circulados entre los siglos XIV y XVIII –obras como el *Zohar*, *Menorat ha Ma'or*, *Emek ha-Melekh*, y el *'Avodat ha-Kodesh* –como también algunos documentos más raros. He observado algunas citas de estos textos importantes en los estudios de Cabalá de Moshe Idel y Gershom Scholem.

"Rabbi Manasse Ben Israel dice en *Nishmath Cajim*": R. Manasseh Ben Israel, *Nishmat Hayyim*, una obra publicada en Amsterdam en 1652 en defensa del concepto cabalístico de *gilgul*, la trasmigración de las almas. (Neibaur menciona específicamente el término "Gilgul.") (Scholem, *Kabbalah*, 349.)

"R. Issac Aberhaph en su *Menorat Hamorr*": Israel al-Nakawa es el verdadero autor de esta importante obra del siglo XIV, *Menorat ha Ma'or*. No he identificado aun al autor citado por Neibaur, "R. Aberhaph," lo cual al parecer es un error. (Scholem, *Kabbalah*, 66.)

"R. Baccay" (citado después como "R. Bacay" y "Rabbi Bachay"): Posiblemente R. Samson Bacchi de Casale Monferrato. Un judío y cabalista italiano del siglo XVII, y discípulo del destacado cabalista en Italia, R. Moses Zacuto. R. Bacchi tuvo conocimiento íntimo del movimiento Sabbatiano y varias asociaciones con seguidores de Sabbatai Sevi. (Scholem, *Sabbatai Sevi*, 501-3) Había estudiado Cabalá Luriánica con uno de los discípulos de Luria, Joseph Ibn Tabul. (Scholem, *Kabbalah*, 424.) otra posibilidad es el filósofo del siglo XII, Bachya Ben Joseph Ibn Pakuda.

"R. Isaac Abarbanel": R. Isaac Abrabanel (o Abravanel) era un prominente comentador sobre escatología y mesianismo cabalístico, activo a finales del siglo V y principios del XVI. Idel percibe a Abarvanel como uno de los comentadores que tendía a añadir una interpretación platónica a las ideas cabalísticas. (Idel, *Kabbalah*, 3, 144, 281; Scholem, *Kabbalah*, 71; Scholem, *Sabbatai Sevi*, 14.)

"R. D. Kimchi": R. David Kimchi, judío gramático y comentador bíblico del siglo XIII.

"Rabbi Naphtali en *Emakhamelek*": *Emek ha-Melekh* de Naphtali Bacharach, publicado en 1648 y considerado "una de las obras cabalísticas más importantes." Un cabalista alemán activo en la primera mitad del siglo XVII, "Bacharach aparece como un cabalista entusiasta y fanático, con un gusto especial por los rasgos místicos y no-filosófico de la Cabalá... El libro *Emek ha-Melekh* tuvo un gran impacto sobre el desarrollo de la Cabalá tardía. Era

ampliamente reconocido como una fuente autorizada sobre la doctrina de Isaac Luria, y los cabalistas de muchos países... le citaban extensamente. Su influencia es también notable en la literatura Sabbatiana" (Scholem, *Kabbalah*, 394-95).

"Jalkut Kodosh" (citado después "Jalkut Kadash" y "Talkut Kadash"): *Yalqut Khadash*, una antología de material cabalístico del siglo XVII. Esta antología contenía el texto más interesante sobre la intención mística y salvadora de la unión sexual entre varón y hembra (Scholem, *Sabbatai Sevi*, 61-62).

"Medrash Neelam": *Midrash Ha-Neelam* es una sección principal del *Zohar*, la colección cabalística central de las enseñanzas esotéricas. Scholem argumenta que temporalmente puede ser una de las secciones constituyentes más antiguas del *Zohar* (Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 181-88).

"R. Joseph Albo": Filósofo y cabalista español (aprox. 1380-aprox. 1435) cuya obra principal, *Sepher ha-Ikkarim*, obtuvo popularidad considerable tanto con académicos como con legos. (Idel, *Kabbalah*, 144.)

"Aphkat Rackel" (citado después también como "Ophkat Rochel"): *Abkat Rokhel*, un libro cabalístico en circulación en el siglo XVII (Scholem, *Sabbatai Sevi*, 661n.)

"R. Jacanan": R. Yohanan ben Zakkai es una figura talmúdica, y esta referencia es muy probablemente a él.

"Talmuh Tract Sanhedrin": texto talmúdico (Idel, *Kabbalah*, 403.)

"Bereshith Rabba": El *Bereshith rabbati* de R. Moses ben Isaac ha-Darshan de Narbonne, Francia (siglo XI). (Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, 156). R. Moses era la fuente primordial de la primera gematriot, la cifra de las letras para encontrar significados ocultos en las escrituras. (Scholem, *Kabbalah*, 338.)

"R. Levi ben Gerohonon": Levi ben Gershon (también Gershom o Gersonides) vivió en el sur de Francia (1288-1344), y con frecuencia es considerado el filósofo judío más grande después de Maimónides. Trabajando en una atmósfera intelectual cargada con influencias cabalísticas y aristotélicas, escribió obras filosóficas y científicas que tuvieron influencia amplia.

"R. Jonathan": No identificado aún.

"Talmud Tract Resokim": Texto Talmúdico.

"R. Elias": No identificado aún.

"Rabbi Akiba": R. Akiba (o R. 'Akiva), judío del siglo II, héroe y comentador midráshico temprano, venerado en un comentario posterior por haber sido una fuente de conocimiento tanto halajíco como esotérico. (Scholem, *Sabbatai Sevi*, 78-79.)

"Avodath Hakodash" (citado también como "Abodah Hakadash"): 'Avodat ha-Kodesh, por R. Meir ibn Gabbay. Escrito en 1531 en Palestina o Egipto por el destacado cabalista de la generación anterior a Luria" (Scholem, *Sevi*, 4t7), esta es una "exposición clásica de Cabalá teosófica" (Idel, *Kabbalah*, 399), e "hizo un resumen especialmente impresionante de las enseñanzas de los primeros cabalistas" (Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, 81). Se publicó en Venecia en 1566 (Scholem, *Sevi*, 47). Ibn Gabbay en esta y otras obras desarrolló el concepto teúrgico del hombre como divino en la forma, influenciando lo divino. (Idel, *Kabbalah*, 176.)

"Talmud Tract Ketuboth": Texto Talmúdico.

"Sohar": El texto primordial de la Cabalá, el *Zohar*. La primera edición impresa del *Zohar* apareció casi simultáneamente en dos lugares diferentes, Mantua y Cremona, en 1588-90. Aparecieron varias ediciones posteriores, pero la edición de Mantua tuvo la influencia más amplia, y la mayoría de las ediciones subsecuentes estuvieron basadas en este texto. Porciones del *Zohar* aparecieron en la *Kabbalah Denudata* latina de Knorr von Rosenroth, publicada primero en Sulzbach en 1677.

"Rabbi Simeon, hijo de Jacay": R. Simeon b. Yochai, la figura central en el texto del principal texto cabalístico, el *Zohar*.

"Pesikta Raba": Este es el Pesiqta Rabbathi, uno de los midrashim tardíos, notable por las impresionantes secciones escatológicas y la exégesis mesiánica. Este midrash particular era importante para los Sabbatianos, que utilizaban secciones de él para explicar la carga mesiánica llevada por Sabbatai Sevi. (Scholem, *Sabbatai Sevi*, 54,146,175.)

"Rabbi Jehuda": No identificado aún.

"Rabbi Joshua ben Menaser": No identificado aún.

"El Libro Siphri": *Sifrei*, un texto midráshico-talmúdico. (M. Idel, *Kabbalah*, 403.)

"Libro Rad Hakemah": Posiblemente *Kad Ha-Kemah* por Bachya Ibn Pakuda, un filósofo del siglo XIII cuya obra tuvo fuerte afinidad espiritual con los místicos árabes e influenció el misticismo judío subsecuente.

P. H. 30 Nissan 5773