

La cábala y la travesía del mal

The Kabbalah and the crossing of evil

Ricardo Forster*

Resumen: El mal está en la creación no como un agente extraño y que se ha enquistado en ella; forma parte de su esencia más íntima. Cuenta la tradición que los sabios de la época de Ezra imploraron que el poder de todo el *iétzar hará*, la inclinación del hombre hacia el mal, fuera eliminado para siempre; y Dios atendió a este reclamo pero a través de un profeta advirtió: "Cuidaos porque si destruíis esto, el mundo entero será destrozado".

Palabras claves: Mal. Cabala. Judaísmo.

Abstract: Evil is in the creation not as a foreign agent and has entrenched therein; It is part of its innermost essence. The tradition said that the sages of the time of Ezra imploraron that the power of the *iétzar hará*, the inclination of the man towards evil, outside eliminated forever; and God attended this claim but through a prophet warned: "Be care because if you destroy this, the whole world will be destroyed".

Keywords: Evil. Kabbalah. Judaism.

En el Talmud está escrito que "El hijo de David sólo vendrá en una época completamente culpable o absolutamente inocente" (Sanhedrín, 38^a). Tendremos entonces una oportunidad? La convicción talmúdica nos coloca frente a la dialéctica de culpabilidad y redención, de catástrofe y esperanza; nos incita a una lectura diferente del mal, nos exige que pensemos de un modo desacostumbrado, y hasta quizás herético. Se trata de reconocer en el mal, en su misteriosa presencia histórica, el signo contradictorio de la salvación. Suena a paradoja, a sin sentido pero, por allí, sospecho, tenemos que internarnos, porque tal vez sea cierto aquello de que "somos una época fáustica decidida a encontrar a Dios o al Diabolo antes de irnos, y la esencia ineluctable de lo auténtico es nuestra única llave para abrir la cerradura".¹

Pero también es posible, y así lo atestigua una venerable y más que milenaria tradición, que, en el fondo, el mal y el bien se confunden. Podemos leer en Isaías 45:7: "Yo que formo la luz y creo las tinieblas, doy salvación y creo perdición, Yo Yahvé, soy quien hace todo esto"; "...sucederá – se pregunta el autor de Amós 3:6 – alguna desgracia en una ciudad sin que Yahvé la haya causado?". El texto bíblico nos confronta con aquello parece ilógico, nos obliga a interrogar el fondo de las cosas y nos lanza hacia una inquietud fundamental: en Dios conviven el bien y el mal y es inútil buscar fuera de Él lo que le pertenece.² En la creación divina se encierra el misterio de la iniquidad, entre sus pliegues laberínticos se esconde la clave de la maldición que pende sobre la errancia histórica del hombre. Acaso Walter Benjamin no estaba haciéndose eco de esta tradición cuando asimilaba cultura y barbarie?

El Talmud relata³ que, luego de una prolongada discusión que se extendió a lo largo de dos años y medio, saturada de divergencias y polémicas y donde se tensaron al extremo las posiciones, los sabios llegaron a esta conclusión: "Sería mejor para el hombre no haber sido creado; pero ya que lo ha sido, que examine sus acciones". El mal está en la creación no como un agente extraño y que se ha enquistado en ella; forma parte de su esencia más íntima. Cuenta la tradición que los sabios de la época de Ezra imploraron que el poder de todo el *iétzar hará*, la inclinación del hombre hacia el mal, fuera eliminado para siempre; y Dios atendió a este reclamo pero a través de un profeta advirtió: "Cuidaos porque si destruíis esto, el mundo entero será destrozado". La sentencia confundió a los sabios, que no alcanzaron a comprender su verdadero sentido, pero, y para no hacer algo irreparable,

decidieron que el *iétzar hará* fuera impotente sólo por tres días. No hizo falta esperar demasiado pues ya en el primer día, relata el Talmud, recibieron una lección: se necesitaba un huevo fresco para curar a una persona enferma y en toda la tierra de Israel no pudo hallarse ni uno solo, pues al eliminar la inclinación al mal cesó toda la pasión y el impulso de cohabitar y procrear, de modo que hasta las gallinas dejaron de poner huevos. Entonces los sabios liberaron de nuevo el *iétzar hará*.

Extraña y sorprendente responsabilidad la del mal: hacer posible la continuidad de la vida que se ve amenazada allí donde éste desaparece. Sin el mal no hay vida y tampoco salvación. Una idea compleja, atrevida, revestida de heterodoxia y que pone de manifiesto la “esterilidad” del bien, su sequedad constitutiva. “Miremos de frente el perverso destino, escribía Schiller. No en la ignorancia de los peligros que nos acechan... sino sólo en el “conocimiento” de ellos nos es posible la salvación”. Un descubrimiento sorprendente e incitante que nos obliga a releer la historia, a internarnos en zonas prohibidas. Me detengo en esta idea cargada de significaciones: la “esterilidad” del bien tiene como corolario la “fecundidad” del mal, o, mejor aún, el mal preñado al bien, motorizando la vida, despertando la pasión. Podemos imaginarlo? Adán y Eva naciendo a la tragedia fulgurante de la conciencia allí donde el mal les insufló la pasión de la transgresión, allí donde inflamó el deseo del cuerpo y del conocimiento. La historia naciendo de un acto maldito; el pecado como postulación de la inteligencia. El autodescubrimiento, la ingenuidad insoportable del Paraíso, la entrada dolorosa en el tiempo y en la muerte, la deriva por una tierra yerma que sólo el deseo del hombre logrará transformar. Un nacimiento amparado por el ángel caído.

Verdaderamente caído del favor divino o, quizá, fiel cumplidor de sus oscuros designios? “Israel habla a Dios: cuándo nos redimirás? Él responde: cuando os hayáis hasta el más bajo nivel, en ese momento os redimiré” (*Midrash Tehillin* al Salmo 45:3). Adán y Eva inician el serpenteante camino hacia la redención en el momento de la catástrofe edénica; su humanización nace de las ruinas de la felicidad, es el resultado de una pérdida irreparable. Pero en esa inicial desventura, en ese momento de prueba y soledad, enfrentados a la alquimia de muerte y deseo, la pareja primordial construye la historia, va tejiendo lentamente los hilos de la memoria y es capaz de articular su desgracia con el fulgor lejano de la esperanza. Heinrich von Kleist, escribiendo en 1810, formuló la figura del regreso al paraíso concebido como un camino circular y haciéndose eco de una antigua tradición:

“Hemos comido del árbol del conocimiento. Ahora el paraíso está cerrado con llave, y el ángel se alza tras de nosotros. Debemos viajar alrededor del mundo y ver si por ventura está abierto de nuevo en algún lugar del lado de allá...” Entonces, tendremos que comer de nuevo del árbol del conocimiento, a fin de caer de nuevo en el estado de inocencia?” “Sin duda, contestó. Ése es el último capítulo de la historia del mundo”.⁴

Entre la multitud de sectas gnósticas que poblaron la Alejandría de los siglos I y II había una que tenía como símbolo máximo a la serpiente. Los ofitas,⁵ tal era su nombre, veían a la serpiente como la liberadora del hombre, como la gran iniciadora capaz de abrir el espíritu humano a la verdadera sabiduría. Observando el cielo en las noches alejandrinas, noches de una transparencia colmada de estrellas, los ofitas reconocieron en la constelación de la serpiente la escalera que conduciría al iniciado hacia el Pleroma, sacándolo de un mundo inferior creado por un demiurgo inútil.

La serpiente, enseñaban los gnósticos, sedujo a la pareja primordial proporcionándole el doble descubrimiento del placer y el conocimiento. Para el gnosticismo de los ofitas la serpiente constituye una fuerza liberadora, un primer gesto libertario, la rebelión contra una creación fallida. El mal no está, pues, en el ángel caído sino que es el resultado directo de una deidad inferior alucinada, el infructuoso intento de imitar la verdadera y fulgurante creación; y la serpiente inicia a la pareja humana en el saber de esa falla. El mal emerge en tanto “saber de esa falla”, y la historia, su escenario

en el tiempo, será el territorio de su imposible resolución.⁶ Los ofitas, viajeros espirituales en aquellas noches alejandrinas, repudiaron doblemente la Creación: primero por ser la obra de un plagiaro y, segundo, por haber lanzado al hombre a la desventura de la historia. Allí está el mal y toda su extraordinaria fecundidad nacida de esa doble tragedia. Sin embargo los hombres, pensaban los gnósticos, poseen en lo más recóndito de su alma un pequeño fragmento de la verdadera luz divina, y siguiendo al tenue resplandor de esa luz, algunos, los elegidos, podrán alcanzar la sabiduría y quebrar para siempre la maldición demiúrgica. El misterio de las genealogías aparece ante nosotros; siguiendo las huellas semiborradas que nos conducen hacia los confines de la historia, hacia aquella trama laberíntica de los comienzos del cristianismo, nos encontramos con una de las principales matrices espirituales y culturales que impregnarán algunas de las tradiciones de Occidente; se trata, como decía Benjamin, de aprender a pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.

Tanto la tradición judía (como alcanzamos a vislumbrarlo en ciertos pasajes del Talmud y de los Midrashim) como el gnosticismo (y sería importante aclarar que, como lo demostró elocuentemente Gershom Scholem, es posible hablar de un gnosticismo judío que impregnó el pensamiento y el lenguaje de la cábala)⁷ coinciden en la función creadora prometeica, del mal. Con una diferencia que no debe descuidarse: mientras que para el judaísmo el mal cumple una función necesaria en el plan divino, en el gnosticismo, en este caso a través del culto de la serpiente, ese mismo principio funciona como un acto liberador y una protesta contra la materialidad malsana de un mundo inferior; es, concretamente, un gesto de rebelión contra el Dios del Antiguo Testamento.⁸ Mientras que el tronco principal del judaísmo rabínico desactiva el mal incorporándolo al misterio de Dios, el gnosticismo construye a partir de la tentación demoníaca la ruta hacia la verdad.

La historia de las ideas, y especialmente la de aquellas ideas repetidamente obturadas por los discursos hegemónicos, sigue caminos intrincados, confusos y laberínticos. Épocas de esplendores que pasan vertiginosamente al olvido absoluto; renacimientos extraños que vuelven a sintonizar una onda extraviada en tiempos pretéritos. Con el gnosticismo ocurre algo que no deja de llamar la atención: ferozmente reprimido y silenciado por los padres de la Iglesia (y también por los maestros del Talmud), sus obras reducidas a cenizas, los nombres de sus principales sabios demonizados y mil veces repudiados, vemos, sin embargo, cómo siempre se las ingenia para reaparecer en otra escena histórica y bajo un nuevo perfil que no hace más que actualizar la “pérfida” doctrina.

Podemos seguirle la pista, aunque no sin dificultad y confundiendo muchas veces el camino, desde los albores en aquella fabulosa Alejandría saturada de espíritus místicos y de sutiles discusiones teológicas, en un tiempo donde la amalgama de Imperio Romano y cristianismo todavía no se había realizado permitiendo la proliferación de opiniones y creencias, pasando sorprendidos por la Persia zoroástrica y la devastadora influencia del dualismo ideado por la fértil imaginación de Maní, sin dejar de percibir sus profundas huellas en los continuos debates del judaísmo palestinese (la gran mística de la Merkabá lleva las marcas indudables del gnosticismo judío). Luego se produce un vasto enmudecimiento que se extiende, al menos en el Occidente cristiano, por casi medio milenio. La palabra imperial de la Iglesia acalla todas las otras voces, su gran capacidad de absorción y liquidación termina por reducir a polvo la multitud de sectas judío-cristianas, cristianas, neocristianas que pulularon en los primeros siglos, y el gnosticismo fue convertido en el mal absoluto; la esencia destilada y potenciada del pecado se encerraba en sus doctrinas heréticas y en sus prácticas escandalosas minuciosamente descritas por San Irineo. Son los malditos, los corruptos, aquellos que cultivan prácticas contra natura, los herejes impenitentes que reaparecerán un u otra vez a lo largo de la Edad Media.

Ya Agustín, en sus piadosas *Confesiones*, intentó el catálogo de sus lujurias juveniles asociándolas con su inicial maniqueísmo. Y, sin embargo, vemos cómo en las llanuras búlgaras, tierras surcadas por todos los pueblos venidos de más allá de la historia, tránsito entre Oriente y Occidente, campo de

batalla de bárbaros y romanos, de cristianos y musulmanes, camino de cruzados y de místicos alucinados por la llegada del Fin de los Tiempos, en esa tierra antigua y saqueada sin descanso, el espíritu gnóstico, la doctrina de Maní, resurge poderoso y amenazante a través del movimiento popular de los bogomilos, que pregonaban aquello mismo que estaba en los orígenes de las gnosis: “el rechazo a todo compromiso con un mundo maldito”, la certeza de una creación fallida nacida de la inoperancia de un demiurgo frustrado. Una rebelión, también, contra los detentores y usurpadores de la doctrina cristiana y contra los dueños de la riqueza (en los bogomilos encontramos el germen de las rebeliones milenaristas que sacudirán violentamente a Europa hasta el siglo 17). Los bogomilos, habitantes de esas llanuras cruzadas por la historia, se harán cargo de los viejos ritos igualitarios y de las arcaicas ideas maniqueas; una rebelión de los desposeídos que a lo largo del siglo 10 significó la reaparición en la superficie de la cultura de Occidente de un discurso perturbador, extremo e irreducible. Y nuevamente el silencio, la feroz represión nacida del miedo de los poderosos, el aparente olvido; dos siglos sin escuchar las voces que reclaman como propia la herencia de Basíledes, de Carpócrates y de Maní.

En otra geografía distante, del otro lado de Europa, en los pequeños valles montañosos de la Occitania francesa vemos cómo una nueva secta intransigente y revulsiva, los cátaros, retoman las enseñanzas bogomilas, es decir, el antiguo fulgor de la gnosis, las olvidadas prácticas antinomistas y la rebelión generalizada contra los poderes establecidos, en la tierra y en los cielos. Túneles subterráneos que atraviesan el tiempo y la geografía, el zigzag de una historia que le escapa a cualquier determinismo (no deja de maravillarme ese itinerario oscuro, al que casi no podemos seguir; imagino viajeros que transportan mercancías e ideas por los caminos que unen a Oriente y Occidente; intuyo voces apagadas y secretas que en desvinculadas posadas narran las antiguas doctrinas; voces de una memoria persistente que la violencia de los poderosos no logra acallar para siempre; descubro fascinado, cómo un hilo delgado va tejiendo la trama de la historia).

Podemos sorprendernos al comprobar la estrecha relación, la fluidez del intercambio, que nacerá en esa encrucijada pirenaica entre catarismo, gnosticismo revitalizado y cábala judeo-española?⁹ Dispersión de saberes que, por los azares de la historia, se encuentran en un punto y redefinen el sentido de la cultura. Otro modo de interrogar la creación, otra actitud frente a Dios. Hago especial hincapié en la tradición gnóstica porque creo que en ella se expresa una de las fuentes ejemplares que nos permiten pensar la cuestión del mal, y porque en el espesor de sus doctrinas descubro la irradiación de ideas esenciales que reaparecerán una y otra vez en Occidente. En esa experiencia inédita, fantasmal, vemos cómo ciertos espíritus conjeturaron que no hay posibilidad de alcanzar la pureza sino en la “travesía del abismo”. Se trata del mal, de su exuberante fecundidad, de su función iniciática y liberadora. Es tema de herejes y heterodoxos, de discursos marginales, de pensadores destemplados que ven lo que los demás hombres no pueden o no quieren mirar. La “positividad del mal como impulso a la devastación de una existencia equivocada, como un gesto de rechazo. “El mal cayó sobre el mundo – escribe Gershom Scholem – no porque la caída de Adán actualizó su presencia potencial, sino porque así fue ordenado, porque el mal tiene una realidad propia. Ésta también era la doctrina del gnosticismo: el mal es por su propia naturaleza independiente del hombre; está entrelazado en la textura del mundo o, antes, en la existencia de Dios”.¹⁰ El hombre, sostienen los gnósticos, “encuentra el ser en la efectividad creadora del mal”; es en su radical intensidad, casi en su extenuación demiúrgica, que el iniciado puede encontrar el sendero de la verdad (ésta es la matiz de todas las formas posteriores de antinomismo religioso, mesiánico o político; la fecundidad de esta idea gnóstica fertilizó secretamente algunas de las prácticas más revulsivas y más significativas en lo intelectual y en lo social de Occidente).

En el judaísmo bíblico, el mal, como decía Scholem, está “entrelazado en la textura del mundo”, en la escritura de Dios hay un lugar destacado para él; pero, y discrepando con la interpretación gnóstica, el judaísmo ve en el mal “no una posibilidad de fuga de este mundo maldito, la manifestación evidente

de una creación degradada, sino la pluralidad de Dios, su extraordinaria e insondable complejidad". A través del mal, Dios acompaña al hombre en la oscuridad de la vida para hacer posible la plenitud de la luz; aunque también constituye una señal ante la vanidad de la vida, emerge como una señal que le muestra al hombre sus propios límites: "Sabe de dónde vienes – leemos en la Mishná -: de una gota que se pudre; y hacia dónde estás yendo: hacia un lugar de polvo y gusanos" (Avot III:1). El pensamiento gnóstico, salvando las distancias, también se haría cargo de este pesimismo radical, pero a diferencia de la lectura rabínica, encontraría su razón de ser no en el hombre, y en su insignificante pequeñez pecaminosa, "sino en la misma creación". Allí está la falla, el verdadero sin sentido, la presencia ostensible del mal. Quizá por eso, para el gnosticismo, el estallido del mundo, la certeza de su catástrofe, constituye una espera y un cumplimiento. En la catástrofe está la señal, porque ella estuvo en el comienzo y nos espera cuando concluya nuestro recorrido.

En el *Zohar*, el libro escrito por Moisés de León en la España del siglo 13 y muy lejos de las influencias gnósticas y neoplatónicas, leo no sin admiración la profunda interpretación que el cabalista realiza del mal: "Las palabras de la Torah residen sólo ahí, ya que no existe luz sino en la medida en que ésta emerge de la oscuridad. Cuando esa (otra) Parte es denominada, el Santo, Bendito Sea, se eleva y es glorificado. Y "no existe la adoración divina sino en medio de la oscuridad, ni el bien sino dentro del mal". Cuando una persona se interna en el camino del mal y renuncia a él, entonces el Santo, Bendito Sea, se eleva en Su gloria. Por lo tanto, "la perfección de todo es la unión del bien y del mal" y posteriormente ascender al bien (...). Ésta es la adoración completa" (1909:II-184^a). Inútil insistir en la evidente matriz gnóstica, una matriz que el judaísmo rabínico hizo lo imposible por extirpar pero que atravesando siglos y geografías vuelve a la luz del día para influir decisivamente en la compleja entrada del pueblo de Moisés en la modernidad.¹¹

El autor del *Zohar* navega entre las aguas de dos tradiciones enfrentadas, intenta fusionar aquello que el tiempo y la ortodoxia separó; su respuesta no conlleva la radicalidad destructiva del gnosticismo pero tampoco se desentiende (como sí lo había hecho Maimónides)¹² de la presencia ejemplar del mal. El cabalista se hace cargo de una antigua tradición que el judaísmo rabínico había preferido desactivar, alejándola lo más posible de su *corpus* doctrinario. "Toda creación – señala Scholem – era originalmente de naturaleza espiritual y, si no fuese por la intervención del mal, nada habría asumido forma material".¹³ Éste es el punto: el mal como creación pero también como destrucción de la naturaleza espiritual; un conflicto arraigado en la misma fecundación de la vida. Schelling realizará una lectura, que vía la influencia de la mística de Jacob Boehme le permitió escudriñar los saberes gnósticos y cabalísticos, algo más alambicada pero que denota ese influjo. "Schelling – escribe M. H. Abrams – desarrolló el concepto del mal como esencialmente división y conflicto, tanto dentro del hombre como entre el hombre y la naturaleza, y valoró la división inicial del hombre como una caída afortunada que lo puso en movimiento en lo que él consideraba ahora como un curso espiral hacia el mayor bien de una unidad merecida, que es un síntesis donde todas las divisiones quedan *aufgehoben*".¹⁴ Ya antes Milton había poetizado aquello mismo que preocupó a Moisés de León:

Estoy todo dudoso
De si he de arrepentirme ahora del pecado
Que hice y ocasioné, o he de alegrarme
Más mucho, que bien mucho mayor de aquí vendrá,
Mas gloria para Dios, más buena voluntad
De Dios hacia los hombres,
Y habrá la gracia de exceder la ira.¹⁵

En la cábala española este conflicto no salió del estrecho círculo de estudiosos; era materia de interminables discusiones eruditas, de lecturas oblicuas y místicas, pero amparadas en las oscuras habitaciones de las juderías en las que los sabios elaboraban complejas estrategias de interpretación

que resultaban ilegibles para el pueblo común. Un tema para iniciados; el silencioso desciframiento de la escritura de Dios y la inesperada confrontación con la presencia de las tinieblas que, paradójicamente, hicieron posible que la luz se derramara sobre el mundo. La catástrofe de la expulsión, el fatídico año de 1492, dispersó el secreto de los sabios cabalistas y abrió las compuertas para el encuentro explosivo con una renovada esperanza mesiánica.

Pese que desde sus orígenes el mesianismo judío se entrelazó con una teoría de la catástrofe, en los siglos que siguieron a la destrucción del Templo de Jerusalén, la época de la diáspora, esa peculiar combinación de esperanza redencional y destrucción cósmica fue confinada a los textos de estudio y prácticamente desapareció del gran compendio talmúdico. La trágica experiencia de la expulsión de España, el fin traumático de Sefarad, la fatal vivencia de un segundo exilio, generó las condiciones para una alquimia de mesianismo y catástrofe y liberó a la cábala de su confinamiento entre eruditos para desplazarse hacia los sueños quiliásticos del pueblo. En el interior de esta inédita circunstancia histórica el problema del mal cobró una significación central.

La atroz experiencia del exilio se convirtió en un signo cargado de profundas connotaciones mesiánicas que ya no involucraba sólo a los estudiosos sino que, ahora, se extendía al conjunto del pueblo judío. La catástrofe emergió como una señal como una prueba que era necesario atravesar para alcanzar el reino mesiánico. Nuevamente la experiencia histórica se reunía, en una extraña alquimia, con los antiguos textos apocalípticos. “El camino, el verdadero camino de la Creación del Reino – sostenía Martín Buber en 1928 haciéndose eco de la tradición mesiánica – no se recorre sobre la superficie del éxito sino en el abismo del fracaso”.¹⁶ En medio del naufragio, cuando la tempestad arrecia, el débil hilo de la esperanza adquiere una trascendencia formidable; cualquier signo que pueda ser interpretado a la luz de la venida del Mesías, cualquier crujido que abra fisuras en la corteza de la historia constituye un gigantesco catalizador de la voluntad. El abismo, la errancia, la dispersión, la ostensible presencia del mal en la vida de los hombres no se convirtieron, como era esperable, en una parálisis generalizada, en una triste espera de la catástrofe final e irreversible. Marcel Proust, escribiendo en la otra encrucijada histórica, patentizó con palabras conmovedoras aquello que estaba en el espíritu de los cabalistas del siglo 16: “A veces en el momento en que todo parece perdido tiene lugar la premonición que es capaz de salvarnos”.¹⁷ La dialéctica de catástrofe y redención constituyó en el interior de la experiencia judía, el verdadero motor de la continua renovación; después de los momentos más traumáticos de su historia, cuando pendía sobre el pueblo la amenaza de la destrucción, fuerzas invisibles, nacidas de antiguas tradiciones, volvieron a salir a la luz para entrelazarse con las nuevas visiones.

El hombre, piensan los cabalistas, tiene que consumir el pecado en la doble acepción de la palabra, “consumar”: hacerse cargo de que él lo ha cometido y, a partir de allí, “agotarlo” en su significación, “consumirlo”, es decir, negarlo allí donde ha sido realizado. Esta concepción hará nacer el tumultuoso mundo de las tradiciones antinomistas, marcará con nuevos signos al mesianismo y colocará, en el centro de la experiencia judía, la idea revolucionaria y revulsiva de la “redención a través del mal”. Pero antes de internarme en este arduo problema quisiera detenerme en su punto de partida, esto es, la visión cabalística del “pecado”. “Cuando Adán cayó en el pecado – afirma Scholem siguiendo las fuentes místicas -, arrastró al mundo en su caída y lo arrancó del lugar que ocupaba. Por ello el mundo se mezcló con el reino de las *quelipot*, que originalmente se encontraban debajo de éste. Así surgió el mundo material en el que vivimos y la existencia del hombre como un ser en parte espiritual y en parte material. Y siempre que caemos en el pecado provocamos la repetición de ese proceso, de la confusión de lo sagrado con lo impuro, del a “caída” de la *Shejiná* y su exilio.¹⁸ El pecado del hombre involucra a la *Shejiná* y la arrastra en su “caída”, la lleva con él al exilio.

Esta idea que se hace presente sobre todo en Isaac Luria, el cabalista de Safed, supone la sorprendente percepción de que Dios mismo está exilado en el mundo, que partes de su ser se hallan dispersos en la

creación y que comparte la experiencia diaspórica que vive el hombre; por eso, para el Rabí Judah Lowe de Praga el exilio y la redención forman parte de un sistema de ley cósmica que relaciona la “caída” del hombre con el autoexilio de Dios en su propia obra. La cábala de Luria, nacida después del edicto de expulsión de 1492, implica una profunda y revolucionaria reelaboración de la tradición mesiánica. Luria hace el esfuerzo intelectual, y fundamentalmente místico, de vincular la experiencia humana, sino como partes centrales del plan divino. De esta manera, el conjunto de la creación forma parte de este doble movimiento de estallido y renovación.¹⁹ Para el judaísmo, y Luria se hace cargo plenamente de este supuesto, el pecado de Adán compromete a todos los hombres e involucra al conjunto de la obra de Dios. “El hombre, tal como era antes de su caída – nos dice Scholem –, se concibe como un ser cósmico que contiene el mundo dentro de sí y cuya posición es más elevada aún que la de Metatrón, el primer ángel.”²⁰

El Adán bíblico se corresponde en el plano antropológico al *Adam Cadmon* – el hombre místico – “están íntimamente relacionados entre sí; su estructura es la misma”. A partir de esta correspondencia se explica que la caída de Adán estuviera destinada a “arrastrar y afectar todo, no sólo metafísica sino realmente”. La cábala de Safed da un paso aún más radical y afirma que es el “hombre quien le da el toque final al rostro divino; es él quien completa la entronización de /dios, el Rey e el Creador místico de todas las cosas, en su reino del cielo; es él quien perfecciona al creador de todas las cosas!”.²¹ La “caída afecta también a Dios, constituye una catástrofe cósmica; por lo tanto, el exilio de los hombres en la historia se corresponde con el exilio de Dios en el mundo, y la reconciliación-restauración, el *Tikun* en la terminología cabalística, también involucra a la esfera celestial”.²²

Para Luria y sus discípulos la existencia de Israel está determinada por la imperiosa necesidad de recoger las chispas divinas “caídas” dondequiera que se encuentren; ése es “el secreto por el cual Israel está destinado a ser esclavizado por todos los pueblos del mundo – podemos leer en el *Séfer haLicutim* – a fin de que pueda elevar las chispas que también han caído en su seno (...) Y por ello era necesario que Israel se dispersase a los cuatro vientos a fin de elevarlo todo”.²³ El exilio, la esclavitud y las humillaciones son, también, un modo de restaurar lo perdido; la experiencia diaspórica nacida del sometimiento y de la derrota es resignificada como señal de una elección y de un destino. Se tratará, para ciertos espíritus atrevidos, de reemplazar algunos términos y de mutar levemente su sentido con el objetivo de construir una ascesis a través del mal; para estos espíritus el camino de la redención deberá seguir el escabroso itinerario de lo maldito. “Hay etapas – escribe Natán de Gaza, el profeta místico de Shabbetai Seví – en el largo proceso del *Tikun*, especialmente en los últimos y más difíciles, en los que a fin de liberar las chispas ocultas de su cautiverio o, para usar otra imagen, a fin de forzar las puertas de la prisión desde dentro, el propio Mesías debe descender al reino del mal. Así como la *Shejiná* tuvo que descender a Egipto – el símbolo de todo lo oscuro y demoníaco – para recoger las chispas caídas, del mismo modo el Mesías, al final de los tiempos, emprendería su viaje más importante al imperio de las tinieblas, con el fin de completar su misión. Sólo después de que llegue al final del viaje, el mal habrá desaparecido y la redención se extenderá al mundo exterior.”²⁴ Natán de Gaza fue el que reconoció en Shabbetai Seví las señales mesiánicas y el que lo convenció, en 1665, de su extraordinaria e impostergable misión (tiene una importancia crucial en la lógica del antinomismo que el año de la apostasía de Shabbetai, su conversión al islamismo bajo la protección del Gran Turco, 1666, coincidiera con un número de hondas implicancias tanto para la tradición judía como para la cristiana, el número 666: el que le correspondía al Diablo y a la fecha de la llegada del anticristo y su combate con el Mesías).

Natán retoma a un antiquísimo mito gnóstico acerca del destino que sufre el alma del redentor y que Scholem, preocupado por seguirle las pistas al antinomismo religioso, subraya con particular intensidad. Según Natán, en el Mesías se expresan a través de complejas relaciones todos los procesos intrínsecos a la Creación y a Dios mismo; él también desciende a “la profundidad del gran abismo”, donde los poderes demoníacos tienen su morada. “Después de la Ruptura de los Vasos – relata

Scholem -, cuando algunas chispas de la luz divina, que irradia el *En-Sof*, o infinito, a fin de crear formas y figuras en el espacio primordial, cayeron al abismo, también cayó el alma del Mesías, que formaba parte de aquella luz divina original. Desde el comienzo de la Creación, esta alma habitó en las profundidades del gran abismo, retenida en la prisión de las *quelipot*, el reino de las tinieblas.

En el fondo del abismo, junto con esa alma absolutamente santa habitan las “serpientes” que la atormentan e intentan seducirla. Estas “serpientes” reciben a la “serpiente sagrada” que es el Mesías, pues, acaso no tiene la palabra hebrea serpiente, *najash*, el mismo valor numérico que la palabra *Maschiah*, Mesías? ¿Cómo no reconocer desde la lejanía de los siglos la influencia en Natán de Gaza del simbolismo místico que la serpiente tenía para los ofitas de Alejandría? El shabetaísmo encarnó ese viaje extraordinario hacia “el abismo de las tinieblas”; en pleno siglo del barroco, el judaísmo produjo un movimiento que se entroncaba, vía la cábala de Isaac Luria, con los gnósticos y, más próximo en el tiempo, prolongó el camino ya recorrido por las sectas milenaristas que atiborraron a la Europa de la baja Edad Media y el Renacimiento, desde los cátaros y su dualismo, los *fraticelli* y su búsqueda de la pobreza de Cristo, la cruzada de los pobres y desarraigados que seguían a su rey andrajoso por las rutas europeas y asiáticas hacia el Santo Sepulcro, los hermanos del Libre Espíritu y sus prácticas orgiásticas hasta la rebelión mesiánica de los anabaptistas de Münster.

En un bello estudio sobre las fuentes marranas del spinozismo Gabriel Albiac se detiene a analizar con profundidad la cuestión del antinomismo: “Debo decir (...) que la idea de la ‘purificación por el pecado’, del descenso infinito a las tinieblas como camino de salvación, la ‘ascética del mal’, en una palabra, acarrea una potentísima carga metafísica que ha sacudido a algunos de los grandes espíritus del barroco (...) ‘*Strictu senso*, no hay libertad metafísicamente consistente que no sea libertad para el mal’; el absoluto está siempre *más allá de bien y del mal*.²⁶ Albiac toca un de los puntos esenciales, confronta al mal con la libertad (Schelling en *Sobre la esencia de la libertad human* le daría forma clásica, en el interior del idealismo alemán de principios del siglo 19, a esta sorprendente y fecunda relación). También evidencia la función creadora del mal su condición salvífica que se enhebra con la ‘transgresión de toda ley’, ya que en el desorden más extremo, en el rebasamiento de los límites, en la abrupta interrupción de la norma, el hombre adquiere su libertad.

Queda claro que la lógica de este razonamiento, su puesta en práctica, conduce, y en los hechos ha conducido, a las más escandalosas prácticas antinomistas, a la subversión de todo orden. ‘No hay ley, ninguna ley, sobre aquél para la preparación de cuya venida ha sido dada la ley’. En el alba del Reino – escribe Albiac siguiéndole la pista al antinomismo radical -, la ley se anonada. Ser Mesías es así, antes que nada, ser violador sistemático e implacable de es residuo muerto de los tiempos periclitados que es la Torah. Porque sólo en la violación de la Torah es cumplida la Torah. Culminados los tiempos, el pasado y sus regales deben ser aniquilados aun en la memoria (...) No hay pureza sino en la travesía del abismo!²⁷ El rebasamiento de las fronteras, la metamorfosis de la ley en catástrofe del sentido; tensar el arco para lanzar hacia la más absoluta lejanía la flecha de la transgresión. Hay un camino directo, aunque subterráneo y silencioso, que va del antinomismo mesiánico-religioso a las manifestaciones secularizadas de los nuevos mesianismos político-ideológicos. De las escandalosas transgresiones de los anabaptistas de Münster dirigidos por Juan de Leyden, pasando por las prácticas amorosas y demoníacas de los Hermanos del libre Espíritu y la extraordinaria apostasía de Shabbetai, sin olvidar el radicalismo incendiario de los seguidores de la Quinta Monarquía durante la Revolución inglesa y la exaltación de lo impuro y lo orgiástico en Jacob Frank, podemos reconstruir, hacia atrás, la historia de la protesta contra la ley, la historia de una rebeldía aplastada sin misericordia por todos los poderes.

La transgresión de la Ley como corolario del advenimiento de los tiempos mesiánicos constituyó uno de los motivos centrales de la escritura de Natán de Gaza y fascinó a sus futuros lectores (en particular dejó una fuerte marca sobre el anarquismo teocrático de Scholem y, a través suyo, sobre el propio

Benjamín). “La doctrina shabataísta introduce – señala Scholem – un giro dialéctico en la idea luriática. La innovación de la versión de la impureza. Con el fin de completar su misión, el poder de la santidad debe asumir la forma del mal. Esta misión acarrea peligro, pues parece reforzar el poder del mal antes de su final derrota. En la vida de Shabbetai, el punto de vista doctrinal era que, al penetrar en el reino de la *quelipá* el bien no había hecho más que tomar “apariencias” del mal. Pero posibilidades más radicales podían ser exploradas: sólo la transformación completa del bien en mal agotaría la totalidad de las potencialidades de este último y, al hacerlo, lo pulverizaría, por así decir, desde dentro. Esta liquidación dialéctica del mal exige no sólo el travestimiento del bien bajo la forma del mal, sino su total identificación con este último. El Mesías ha descendido al dominio de la *quelipá* para destruirla desde el interior”.²⁸ Elementos nihilistas se desprenderán de esta interpretación hasta alcanzar formas aún más radicales y antinómicas en Jacob Frank y sus seguidores. Pero lo que le interesa a Scholem es mostrar la honda significación que para el propio judaísmo tuvo la experiencia traumática de la apostasía shabataísta, su teorización posterior que incorporaba la actitud del Mesías de ponerse el turbante musulmán como verdadero signo de la elección mesiánica y con clara señal del advenimiento de la promesa redencional. Junto a esta dialéctica de bien y mal, de catástrofe y esperanza, también aparece ese otro rasgo nihilista ligado directamente con el anonadamiento de la ley y con la pérdida de todo principio de autoridad fundado en la tradición.²⁹

La Torah, tal como repetían una y otra vez los shabetaicos más extremos, “es la simiente de la Salvación y, así como la simiente tiene que pudrirse en la tierra a fin de florecer y dar frutos, la Torah debe ser subvertida a fin de aparecer en su verdadera gloria mesiánica.”³⁰ Entrar en la modernidad, volverse revolucionarios y anarquistas, significó para muchos judíos hacer cargo de este antiguo mandato antinomista. Quebrar el imperio de la ley para realizar, en el seno de la historia, el reino de los justos constituyó el giro radical hacia un mesianismo secularizado que atravesará con la fuerza de un huracán a la generación de la formaran parte Benjamín, Kafka, Scholem, Trotski, Buber, Rosa Luxemburgo, Emma Goldmann, Gustav Landauer y muchos otros desde las últimas décadas del siglo 19. En sus experiencias particulares esta transgresión tuvo que ser contra los ideales burgueses de sus padres que asumían los rasgos de un mandato legislativo al que había que desestructurar. Y en ese conflicto sería de suma importancia la recuperación de aquellos legados que, en el seno del judaísmo, les ofrecían un claro ejemplo de heterodoxia y rebeldía herética como sin dudas lo fue el de los shabetaístas.

* **Ricardo Forster** é escritor é Filósofo. Professor da Universidade de Buenos Aires, Argentina publicou *W. Benjamin, TH. W. Adorno: el ensayo como filosofía*, 1991, pela Editora Nueva Visión; *Walter Benjamin y el problema del Mal*, 2001, pela Editora Altamira, e *Ficção Marrana*, 2006, pela Editora da UFMG.

Notas

¹ MAILER citado por BERMAN, 1988, p. 28.

² Scholem ha mostrado de qué modo conviven en la cábala tanto la concepción neoplatónica de un mal sin realidad objetiva con la otra perspectiva que postula que los principios del bien y del mal existen juntos en la mente suprema de Dios (Véase: SCHOLEM, 1994, p. 153-159).

³ Este relato talmúdico se encuentra en BUNIM, 1989, p. 17.

⁴ KLEIST citado por ABRAMS, 1992, p. 217-218.

⁵ Para la historia de los Ofitas, véase: LACARRIÈRE, 1982, p. 67-68.

⁶ “Si el mundo es el resultado de una catástrofe o de un accidente, si está dominado por la ignorancia y regido por las potencias del mal, el gnóstico se siente ajeno a su propia cultura y rechaza todas sus normas e instituciones”. ELIADE, 1978, p. 364.

⁷ SCHOLEM, 1994, p. 17-42, 114-117; 1993, p. 45-75; IDEL, 1988, p. 1-16, 156-172; CLARO, 1997, p. 46-50; BLOOM, 1992, p. 18-47.

⁸ En un texto clásico sobre el gnosticismo Puech ha señalado el alcance revolucionario y antinomista del movimiento iniciado en los primeros siglos después de Cristo: “Mas que una crítica o una protesta, tenemos aquí una rebeldía... obstinada, violenta, de gran alcance y de graves consecuencias, contra la condición humana, la existencia, el mundo y el mismo Dios. Puede además conducir a imaginar un acontecimiento final que ser *eversio, revolutio*, alteración e inversión del estado actual, sustitución recíproca de la izquierda y la derecha, de lo externo y lo interno, de lo inferior y lo superior, pero también puede desembocar en un nihilismo, el de los ‘gnósticos libertinos’ que, liberados de toda ley natural, usan y abusan de su cuerpo y del mundo para profanarlos, ‘agotarlos’, negarlos y aniquilarlos; nihilismo de un Basílides, para quien todo ser, toda cosa, el universo en la totalidad de su devenir están destinados a hallar en la noche de la ‘Gran Ignorancia’, en la paz del ‘no ser’, su culminación”. PUECH citado por ELIADE, 1978, p. 365.

⁹ “El lugar y el momento histórico en que la cábala entra en escena – escribe Andrés Claro – resultan también significativos. El sur de Francia era entonces (1150-1220) uno de los centros principales de la cultura medieval y estaba atravesado por tensiones religiosas y culturales. Las comunidades judías se encontraban en medio de un cosmopolitismo donde conviven los ideales caballerescos y feudales con la influencia árabe llegada de España y África. En la misma región, la poesía de los trovadores llegaba a su apogeo. A su vez, se produjeron tensiones religiosas de una magnitud inigualada en ninguna otra parte de la cristiandad. En una serie de regiones provenzales ya no era el catolicismo el credo dominante, sino la religión de los cátaros o albigenses, quienes se oponían a la corrupción del clero a través de un cristianismo primitivo. Los cátaros sostenían una doctrina dualista que atribuía a la Iglesia un origen satánico. Se hallaban en relación estrecha con la religión de los bogomilos búlgaros y sus coincidencias con algunas doctrinas de los primeros cabalistas no deja de ser significativa. La herejía se difundió rápidamente a partir de mediados del siglo 12 en el sur de Francia, Lombardía y algunas regiones aragonesas, y terminó siendo duramente combatida por sus opositores católicos, quienes la emparentaban con el antiguo maniqueísmo. A la lucha contra los albigenses se debió la creación de la Inquisición medieval y la promulgación de una nueva cruzada”. CLARO, 1997, p.106-107.

¹⁰ SHOLEM, 1993, p. 239-240.

¹¹ Gershom Scholem verá en el movimiento mesiánico encabezado por Shabbetai Seví el anticipo de la crisis de la cosmovisión judía tradicional, mostrando de qué modo los antiguos elementos de la cábala española se entrelazarían con circunstancias históricas. “El shabetaísmo representa la primera revuelta seria en el judaísmo desde la Edad Media; fue el primer caso de las ideas místicas que condujeron directamente a la desintegración del judaísmo ortodoxo ‘de los creyentes’. Su misticismo herético produjo una explosión de tendencias nihilistas más o menos veladas entre sus seguidores. Finalmente alentó un espíritu de anarquismo religioso con una base mística que, cuando coincidió con circunstancias externas favorables, desempeñó un papel muy importante, al crear una atmósfera moral e intelectual favorable al movimiento de reforma del siglo 19.” Scholem, 1993, p. 244.

¹² Maimónides, al igual que muchos sabios del Talmud y próximo en esto también a su maestro Aristóteles, no le otorgó al mal entidad ontológica; leámos lo que escribió en *Mishné Torá*, 87^a: “El libre arbitrio ha sido otorgado a todos los seres humanos. Si uno desea volverse hacia el buen camino y hacia la justicia, tiene capacidad de hacerlo. Si uno desea volverse hacia el mal camino, o ser malvado está en libertad para hacerlo... Que no pase por tu mente la idea, expresada por muchos necios gentiles y por la mayoría de los israelitas insensatos, de que al principio de la existencia de una persona, el Todopoderoso decreta que ha de ser justo o malvado; no es así: todo ser humano puede llegar a ser como Moisés, nuestro maestro, o perverso como Jeroboam; sabio o necio, misericordioso o cruel; mezquino o generoso; y lo mismo sucede con las demás cualidades. No hay nadie que lo obligue o que decrete qué ha de hacer o lo arrastre hacia uno de los caminos; sino que cada persona toma el camino que quiere, espontáneamente y por propia decisión”.

¹³ SCHOLEM, 1993, p. 226.

- ¹⁴ ABRAMS, 1992 p. 216.
- ¹⁵ MILTON citado por ABRAMS, 1992, p. 216.
- ¹⁶ BUBER citado por FRIEDMAN, 1993, p. 187.
- ¹⁷ PROUST, 1954, p. 866.
- ¹⁸ SCHOLEM, 1993, p. 230.
- ¹⁹ Habermas en un bello ensayo escrito en homenaje a Scholem desarrolló las profundas implicancias de la concepción luriánica de la creación. HABERMAS, 1984, p. 340-342.
- ²⁰ SCHOLEM, 1993, p. 229.
- ²¹ SCHOLEM, 1993, p. 225.
- ²² "La cábala de Yitishac Luria puede entenderse como una interpretación mística del Exilio y la Redención, o incluso como un gran mito del Exilio. Su contenido refleja los más profundos sentimientos religiosos de los judíos de esa época. Para ellos, el Exilio y la Redención eran, en realidad, dos grandes símbolos místicos que apuntaban hacia el Ser Divino. Esta nueva doctrina de Dios y del universo correspondía a la nueva idea moral de humanidad que postulaba: el ideal del asceta cuyo objetivo es la reforma mesiánica, la extinción de la imperfección espiritual que a través del *ticún* puede interrumpir el exilio, el exilio histórico de la Comunidad de Israel y ese exilio interior en el que gime toda la creación". Scholem, 1993, p. 234.
- ²³ SCHOLEM, 1993, p. 233.
- ²⁴ SCHOLEM, 1993, 242.
- ²⁵ SCHOLEM, 1993, p. 243.
- ²⁶ ALBIAC, 1987, p. 40-41.
- ²⁷ SCHOLEM, 1983, p. 778.
- ²⁸ "En su estado de iluminación (Shabbetai Seví) era el arquetipo viviente de la paradoja del santo pecador, y es muy posible que, a pesar de su incapacidad para expresarlo, en esos estados de exaltación mental tuviera ante sus ojos la imagen de un acto de *ticún* a través de la transgresión de la ley sagrada. Esa y ninguna otra es la herencia de Shabbetai Tsebí: el carácter casi sacramental de los actos antinómicos que adoptan siempre la forma de un ritual, siguió siendo el *shibolet* (espiga) del movimiento, incluso en sus ramas más radicales". Scholem, 1993, p. 240.
- ²⁹ SCHOLEM, *Diógenes*. N. 80, p. 140.
- ³⁰ BORGES, 1989, p. 269-270.

Referencias

- ABRAMS, M. H. *El romanticismo: tradición y revolución*. Madrid: Visor, 1992.
- ALBIAC, Gabriel. *La sinagoga vacía. Las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Hiperión, 1987.
- BERMAN, Marshal. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- BLOOM, Harold. *La cábala y la crítica*. Caracas: Monte Ávila, 1992.
- BORGES, Jorge Luis Borges. *Obras completas*. Vol. 3. Buenos Aires: Emecé, 1989.
- BUNIM, Irving M. *Ética del Sinaí*. Comentario amplio y ecléctico sobre Pirké Avot. Buenos Aires: Yehuda, 1989.
- CLARO, Andres. *La inquisición y la cábala*. Santiago del Chile: Arcis-Lom, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias e ideas religiosas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- FRIEDMAN, Maurice. *Encuentro en e n el desfiladero. La vida de Martin Buber*. Buenos Aires: Planeta, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. Gershom Scholem. La Torá disfrazada. In: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1984.
- IDEL, Moshe. *Kaballah, New perspectives*. New Haven/London: Yale University Press, 1988.
- LACARRIÈRE, Jacques. *Los gnósticos*. México: Premia, 1982.
- PROUST, Marcel. *A la recherche du temps perdu*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1954.
- SCHOLEM, Gershom. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*. Barcelona: Riepiedras, 1994.

SCHOLEM, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.

SCHOLEM, Gershom. *Sabatai Tsevi. Le Messie Mystique*. Paris: Verdier, 1983.