RESONANCIAS KABBALÍSTICAS DEL TERCER GÉNERO DE CONOCIMIENTO. DE JOB 19,26 a E 5P30[1]

Bernardino Orio de Miguel
Investigador, Madrid, España

Me propongo mostrar —digamos mejor, sugerir— que el tercer género de conocimiento spinoziano es un concepto kabbalístico, esto es, se inscribe dentro de la tradición mística judía heterodoxa —o sea, no rabínica

1. Aunque parezca asombroso, no existe todavía, que yo sepa, una sola monografía rigurosa y crítica sobre Spinoza y la tradición kabbalística. Naturalmente, todos los expertos que se han ocupado seriamente del filósofo han dedicado a esta cuestión algunas páginas, pero siempre tangenciales, a veces por compromiso y, salvo excepciones, casi siempre evasivas.

Yo sospecho, sin embargo, que más allá de la descripción del contexto «judío», «cristiano» o «marrano» del filósofo, que ya se ha hecho, y tal vez en contra o por debajo de la aparente ferocidad y supuesta frialdad calculada, con la que Spinoza fustiga las supercherías de su propio pueblo, no hubo probablemente en aquella época otro hombre más capaz que él para rescatar lo más profundo del alma hebrea y reconstruirlo de manera, digamos, racional: es decir, el misticismo kabbalista; esto es lo que, si no me equivoco, hay en el fondo de la *Ética* (además de otras muchas cosas, naturalmente); y esto es, creo, lo que queda por investigar.

Modestamente yo sólo puedo ofrecer aquí algunas pequeñas intuiciones, seguramente criticables y necesitadas de mucho más estudio textual de la tradición kabbalística. Cito a continuación algunos trabajos que me parecen de interés en esta dirección: E. Benamozegh, «Spinoza et la Kabbale», Paris, 1862, nueva ed. Padua, 1962; S. Gelbhaus, *Die Metaphysik der Ethik Spinozas im Quellenlichte der Kabbalah*, Wien, 1917; S. Dunin-Borkowski, *Der Junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Münster, 1910; G. Scholem, *Das Buch* Sha'ar ha-Shamayim *oder Pforte des Himmels*, Frankfurt a.M., 1974; H. Brann, «Spinoza and the Kabbalah», en D. Hessing (ed.), *Speculum Spinozianum 1677-1977*, S. Herring (ed.), London, 1977, pp. 108-116; A. Altmann, «Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's *Puerta del Cielo*»: *Hebrew Union College Annual* (Cincinnati) 53 (1982), pp. 317-355; G. Scholem, «Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen», en K. Grunder y B. Schmiedt (eds.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, 1984, pp. 15-25; G. Saccaro Battisti, «Herrera and Spinoza on Divine Attributes»: *Italia* 4/1 (1985), pp. 21-58; G. Saccaro Battisti, «Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza entre kabbale et scolastique. À propos de la création *ex nihilo*», en P.-F. Moreau (ed.), *Les premiers écrits de Spinoza*, en *Archives de Philosophie* 51 (1988), pp. 55-74; M. Idel, *Maïmonide et la mystique juive*, Cerf, Paris, 1991, cap. IV: «*Deus sive Natura*: les métamorphoses d'une formule de Maïmonide à Spinoza», pp. 105-134; R. Popkin, «Spinoza, Neoplatonist Kabbalist?», en L. Goodman (ed), *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, New York, 1992, pp. 387-409; D. Novak, «Self-Concentration of the Godhead in Kabbalistic Theology», *ibid.*, pp. 229-318; M. Beltrán, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Riopiedras, Barcelona, 1998.

ni cristiana—, y resulta de la intersección de tres motivos esenciales a la especulación esotérica del judaísmo: *a*) lo que, desde Krause, hemos dado en llamar retrospectivamente panenteísmo; *b*) el concepto de materia como trasunto de la potencia divina; y, por lo tanto, *c*) el contacto con lo singular —que es divino— como supremo ápice del conocimiento y de la felicidad.

Estos tres elementos de la tradición kabbalística desencadenan lo que Spinoza define como «conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o de tercer género» (E 5P36S[b]; E 2P40S2), del que nace el amor de Dios (E 5P32C), la mayor tranquilidad del alma (E 5P27) y la felicidad como virtud misma (E 5P42).

Enunciaré someramente estos tres aspectos, para centrarme luego con un poco más de atención en el segundo, lo que me gustaría llamar el «materialismo divino» de la Kábbalah y de Spinoza, como fuente del tercer género de conocimiento.

1. *Aspectos kabbalísticos del tercer género de conocimiento*

a) *Panenteísmo*. Aen-Soph (el sin Número) o Substancia transcendente es sólo en sí y sólo por sí se concibe, esto es, de ella no puede afirmarse ni negarse predicado alguno, es el Existir Absoluto del que no hay filosofía posible; pero *se muestra* en sus potencias (*Sefiroth*) o atributos, que expresan dicha esencia eterna e infinita, como *natura naturans*, en cuanto es considerada como causa libre (E 1P29S). Es inmanente al mundo y no transitiva (E 1P18), en cuanto que los modos o modificaciones que de esos atributos se siguen no pueden ser ni concebirse en sí sino *en otro* (E 1Def5), esto es, son y se conciben *en* Dios (E 1P19), constituyendo así la *natura naturata*. Este concepto fue ya formulado por Moses Cordovero de la siguiente manera: «Dios es todo lo real, pero a la vez todo lo real es no Dios»[2]. Y Spinoza dice:

2. Cordovero —dice Scholem— trató de resolver el proceso o conflicto dialéctico entre el teísmo y el panteísmo de la teología mística de la Kábbalah mediante la fórmula «'Gott alles Wirkliche, aber nicht alles Wirkliche Gott ist', mit der er, hundert Jahre vor Spinoza und Malebranche, das Werhältnis der Welt zu Gott zu erfassen sucht» (G. Scholem, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmmungen*, Frankfurt a.M., 1957, pp. 276 ss; trad. esp. *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1997. Véase una síntesis histórica en G. Scholem, «Kabbalah», en *Encyclop. Judaica* X, Jerusalem, 1970, cols. 601-606; cols. 604s: «[The Sefiroth] —sigue diciendo Scholem— even in their ultimate 'hidden' mode of existence, however, when they are comprehended in the substance of Ein-Soph and united with it perfectly, they are nevertheless *not truly identical* with this substance, which apprehends them while remaining unaprehended by them». Cordovero ensaya un proceso asintótico de acercamiento al infinito: «Nevertheless they [the Sefiroth] retain an identity distinct from it [Ein-Soph], so that there is a kind of *leap* between Ein-Soph and their hidden existence within it that continually approaches to infinity» (col. 604). El hecho de que Spinoza, tras las huellas de Maimónides, se negara a admitir cualquier emanación, no parece invalidar la «desigual identidad» Dios-Naturaleza. Cf. M. Idel, *op. cit.*, p. 109; M. Beltrán, *op. cit.*, cap. IV; M. Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, Yale University Press, New Haven/London, 1988, pp. 136-154; A. Safran, *La Cabale*, Paris, 1972, pp. 330 ss.

> Dios, que es causa de las cosas [...], debe necesariamente *diferir* de ellas tanto por su esencia como por su existencia. Pues, en efecto, lo causado difiere de su causa justamente en aquello que tiene de la causa (E 1P17S[d])[3].
>
> Las cosas singulares no pueden ser ni ser concebidas sin Dios, y, sin embargo, Dios no pertenece a la esencia de ellas» (E 2P10S2[c]), [porque] la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia (E 1P24).

De manera que cuando en la carta 71 Oldenburg comunica a Spinoza que hay muchas personas muy escandalizadas de que en el TTP haya identificado a Dios con la Naturaleza, el filósofo responde que él «tiene de Dios y de la Naturaleza una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos. Y afirmo con Pablo, con los antiguos filósofos e incluso con todos los antiguos hebreos, pese a sus adulteraciones sin número, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, de manera que los que piensan que el TTP se basa en que Dios y la Naturaleza (que estos últimos entienden como una pura masa corpórea)[4] son una y la misma cosa, están totalmente equivocados» (cf. también E 2P7S); pero, a la vez, siendo la misma cosa —le había dicho ya en la carta 6, contra los teólogos y predicadores cristianos— «yo no separo a Dios de la naturaleza *tanto como* lo hicieron todos aquellos de los que tengo noticia»[5].

b) *Materialismo divino*. Este panenteísmo racional, que corrige sin destruirlo el panteísmo intuitivo del *Zohar* y otros kabbalistas de la órbita

3. Como es sabido, éste es un principio plotiniano. Cf. Plotino, *Enéadas* III 9,4,1-6; G. Scholem, «Kabbalah», col. 602.

4. En una nota a pie de página cuando está tratando de la identidad entre el poder de Dios y el poder de la naturaleza en el cap. VI del TTP, dice Spinoza: «Adviértase que por naturaleza no entiendo aquí tan sólo la materia y sus afecciones, sino otras infinitas cosas, aparte de la materia» (ed. de A. Domínguez, Madrid, 1986, p. 171).

5. Cartas 6, 71 y 73, en A. Domínguez (ed.), *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 384, 387. TTP caps. I y VI (ed. de A. Domínguez, pp. 92 s., 169 s.). Véase también la carta 12 a Meyer: «Nosotros concebimos la existencia de la substancia como totalmente diversa de la existencia de los modos. De aquí se deriva la diferencia entre la eternidad y la duración. Pues por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la substancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser» (*ibid.*, p. 131). Ante la acusación de L. van Velthuysen, según la cual Spinoza «afirma que todo emana de Dios con inevitable necesidad o, mejor dicho, que todo este universo es Dios», pues no hay gran diferencia entre una afirmación y otra (carta 42, p. 273), Spinoza responde, a través de J. Ostens (carta 43, p. 289), de forma evasiva: «no voy a preguntar aquí por qué es lo mismo o no muy diferente afirmar que todas las cosas emanan necesariamente de la naturaleza de Dios o que el universo sea Dios». La ambigüedad de estas declaraciones parece bien calculada. Dios (*i.e.*, *natura naturans*) y la Naturaleza (*i.e.*, *natura naturata*) no son la misma cosa en la medida en que la primera —los atributos— expresa la Eterna Subsistencia Inmutable, mientras que la segunda —los modos extensos— es la *misma* subsistencia en la duración. Por eso, no los separa *tanto como* algunos neoplatónicos, como León Hebreo, o algunos kabbalistas neoplatónicos, como Herrera. Cf. G. Scholem, *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M., 1960; trad. esp. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1979, pp. 135, 140 s.; M. Beltrán, *op. cit.*, pp. 94-95, 131-136; Idel ha estudiado el *Deus sive Natura* en los textos kabbalísticos desde Maimónides (*Guía* I,66; III,32) a través de Abulafia y Gikatilla hasta Spinoza, y valdría la pena proseguir en esta dirección; cf. *infra* nota 49.

de Gerona y Castilla, esto es, que mantiene la inmanencia divina en las cosas junto con la distinción modal existencia/esencia, principio/principiado, atributos/modos, *natura naturans natura naturata*, constituye el tema central de la especulación kabbalística que va del *Zohar* a Cordovero y los lurianos, incluso en alguna medida hasta el hasidismo moderno. E implica, sobre todo, la extensionalidad y limitatividad de todo ser producido, y entiende por lo tanto la materia, alguna clase de materia, más o menos sutil, como componente esencial de toda criatura mundana. Lo que significa, por una parte, la ruptura con la *creatio ex nihilo materiae* tanto cristiana como rabínica; por otra parte, la ruptura radical con el cartesianismo que identifica materia y extensión; pero significa también una ruptura con la emanación descendente plotiniana, donde la materia termina por convertirse en no-ser, pura pasividad, sin exigencia de actividad. «Ninguna manifestación divina —decían los kabbalistas—, incluidas las *Sefiroth* o poderes divinos, es posible sin envase (*kelim*)». Dicho de otra manera: si Dios está en todas las cosas no emanativamente, sino en participación modal, estamos hablando de la primacía de lo corporal, de lo material, de los envases, recipientes o vestiduras de todas las cosas singulares, en las que, y sólo en las que, se verifica lo divino. «El alma —dirá más tarde Spinoza— es la idea del cuerpo» (E 2P13); «la idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria» (E 3P10; E 3P11S). Son los cuerpos concretos transidos de eternidad. Lo veremos en seguida con más detención.

c) *El conocimiento de lo singular*. En consecuencia, más allá de lo imaginario inadecuado y confuso (primer género de conocimiento: E 2P40S), y más allá del conocimiento de lo que en las cosas hay de común o abstracción (segundo género de conocimiento: E 2P40S), el verdadero y definitivo alcance de lo real no puede ser otro que el contacto directo con las cosas, cuya idea es su alma (*omnia animata esse*), la inmediata transparencia de lo divino en la manipulación pragmática de lo material. Éste es el exacto sentido del conocimiento intuitivo de lo singular *sub specie aeterni*; porque «las cosas singulares son modos en los que se expresan los atributos divinos, esto es, la potencia de Dios» (E 3P6). Es el tercer género de conocimiento. Decía Job: «en mi carne contemplo a Dios» (Job 19,26). Los kabbalistas lurianos veían la construcción humana de la libertad en el juego o pugna entre las *kelipoth* y las *oroth*, entre las cortezas de la materia, producto divino solidificado por la rotura de los recipientes, y las chispas o penetración de la luz en la materia[6]. Algunos

6. No puedo detenerme aquí en exponer esta doctrina, que doy por conocida. Véase una exposición detallada en I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, 3 vols., Oxford University Press, Oxford, 1989, vol. II, secc. 1: «The forces of uncleaness», pp. 448-474; secc. 3: «The activity of the 'Other Side'», pp. 509-612, todo ello referido al *Zohar*, en torno al cual los lurianos elaboraron después los mitos del *Zimzum* (retracción divina y expansión dialéctica de los mundos), *Shebirah ha-Kelim* (rotura de los recipientes) y *Tikkun* (restitución universal). Cf. G. Scholem, *Die Jüdische Mystik*, caps. VI y VII, pp. 224-314; y de manera más extensa y

kabbalistas cristianos —y luego los hasidistas— entendían la *digestio*, la comida de las semillas producidas por Dios según el *Génesis*, como instrumento esencial de conocimiento[7]. Liberada de antropomorfismos, la *Ética* de Spinoza no podía, pues, concluir de otra manera que con el tercer género de conocimiento y el *amor Dei intellectualis*, que de él deriva. Pues, aunque el segundo género nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso y la razón percibe las cosas bajo una especie de eternidad porque capta verdades eternas, sin embargo el intelectualismo de la razón explica lo que es *común* y no la esencia de ninguna cosa en cuanto *singular en el tiempo* (E 2P44C2), es decir, explica la esencia pero no la existencia. Sólo, pues, el contacto con lo singular en la existencia concreta nos pone en contacto con la existencia eterna e infinita de lo divino, puesto que tal existencia mundana no es ya vista desde la *abstracta duratio temporis*, sino que es la existencia en cuanto está en Dios, es decir, la *fuerza* divina con que cada cosa singular *persevera* en la existencia (E 2P45S; E 5P29S). De manera que, en aparente paradoja, sólo lo concreto singular existe en rigor *sub specie aeterni*; más aún, sólo así es inteligible su existencia. Por eso, sólo de este tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse (E 5P27), y el amor intelectual de Dios (E 5P32C). «Y no sin razón en los Libros Sagrados a este amor o felicidad se llama gloria». Y concluye en E 5P36S:

> He creído que merecía la pena señalarlo aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto valor tiene el conocimiento de las cosas singulares que he llamado intuitivo o de tercer género, y cuánto más valioso es que el conocimiento universal, que he llamado de segundo género.

Y es en este sentido de la existencia mística de lo *singular* como hay que entender E 5P30:

> En la medida en que nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios.

Desde esta perspectiva podríamos decir que la *Ética* es la sublimación o la síntesis más depurada del pensamiento kabbalista, el libro kabbalístico por excelencia. Conceptos tales como el determinismo metafísico, aquella nueva noción del hombre dentro de la naturaleza, el envío al desván de los antropomorfismos y supersticiones conceptos tan tradicionales como los de causa final, libre albedrío, substancialización del bien y del mal y noción de pecado, la crítica feroz de la interpretación

más próxima a Spinoza, G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The mystical Messiah*, trad. de R. J. Zwei Werblosky, Princeton University Press, Princeton, 1984, pp. 22-77.

7. Véase *infra* nota 48. He tratado este punto en una monografía sobre las fuentes kabbalísticas de Leibniz en *Leibniz y el pensamiento hermético. A propósito de los* Cogitata in Genesim *de F. M. van Helmont*, UNED, Madrid (en prensa), cap. III.

bíblica, la aparente reconstrucción mecanicista de los afectos, la aportación spinoziana a la noción del Estado, y otros muchos conceptos que tanto ruido y escándalo produjeron en su tiempo y sobre los que se ha reconstruido, no sin razón, el pensamiento del filósofo, han podido dejar en un injusto olvido el reguero más profundo que vertebra la revolución spinoziana: el materialismo divino: «desde los miembros de mi cuerpo —decía Job— conoceré a Dios».

Cuando uno trata de leer la *Ética* —y en general toda la obra de Spinoza— desde esta triple perspectiva: panenteísmo místico, predominio de lo material como trasunto de lo divino, tercer género del conocimiento como suprema intelección de lo real, se descubre en seguida cómo muchas de nuestras disertaciones sobre el filósofo, sin perder su rigor específico y su actual interés, adquieren nueva dimensión. Espero, pues, no hacerme acreedor a ser expulsado de esta sinagoga por sugerir que la *Ética* es también el libro kabbalístico por excelencia. Pero vayamos ya al concepto de materia.

2. *Carácter ontológicamente positivo del concepto kabbalista de materia como fuente del tercer género de conocimiento*

En su breve introducción a la edición de la *Ética*, Atilano Domínguez señala que «la vía spinoziana hacia la libertad y la felicidad, que trae a la mente la segunda navegación platónica y el retorno purificador plotiniano, es en Spinoza una vía esencialmente racional». Entre otras cosas, «porque la vía spinoziana no implica purificación o exclusión de lo sensible, sino más bien su comprensión e integración en la vida humana y de ésta en el universo»; «y la mejor prueba es que, no sólo Dios, sino también el cuerpo humano está presente en todo el proceso»[8].

Así es, en efecto. Y de esto quisiera yo hablar aquí un poco más. La materia de los kabbalistas, que, en mi opinión, hereda Spinoza, no es el desvanecimiento plotiniano del ser, sino una realidad ontológica de actividad positiva, una realidad *continua* con el espíritu, cuya diferencia respecto de éste es sólo de *oposición operativa*, en la medida en que ambas operaciones son necesarias para la unidad del ser, dos modos distintos de una misma realidad (E 2P7S). Es decir, existe, dentro de muchas ambigüedades, la tendencia hacia una interpretación *unitaria*, más que al dualismo platónico de los neoplatonismos cristianos, «cosa —dice Spinoza— que algunos hebreos parecen haber vislumbrado como entre nieblas, cuando tendían a identificar a Dios, su entendimiento y las cosas por él entendidas».

Trataré de hacerlo ver en dos aspectos, uno *teórico* y otro *práctico*. El teórico es la doctrina de las *Sefiroth* y los envases (*kelim*), que va del *Zohar* a los lurianos, que defienden una unión cuerpo-alma ajena a la

8. Trotta, Madrid, 2000, p. 17 y nota 39.

ortodoxia rabínica. El práctico lo observaremos en la manera como el piadoso judío se acerca a Dios desde su cuerpo, cómo su cuerpo adquiere una dimensión mágica, teúrgica, mística: «conociéndose a sí mismo —los miembros de su cuerpo— conoce a Dios»; y, a la inversa, quien conoce a Dios espiritualizará los miembros de su cuerpo, que es la tradicional fórmula kabbalística de lo que será más tarde la fórmula spinoziana del tercer género de conocimiento.

2.1. *Aspecto teórico*

Desde los primeros textos kabbalísticos (por ejemplo, R. Ezra de Gerona) —dice M. Idel—, la emergencia de las *Sefiroth* o configuraciones divinas no fue vista como un acto simplemente emanativo o como una *creatio ex nihilo*, sino más bien como el *desarraigo* de estas entidades desde su primitiva preexistencia en el seno de la divinidad, al modo como un árbol es «transplantado» de un jardín a otro, siguiendo la metáfora del árbol-jardín del *Génesis*[9]. A su vez, la expresión *bereshit bara Elohim* —añade Scholem— ha de traducirse como una suerte de oración reflexiva, donde *bereshit* (en kefalidi) no significa «en el principio de los tiempos», sino que es un principio ontológico, *in capite mentis*, en el centro del pensamiento eficaz divino; el sentido sería: «del centro de la mente divina se desplegó Elohim», es decir, los poderes divinos[10]. De manera que, en el sentir general de esoterismo hebreo, ni el mundo fue configurado de una materia o caos coeterno con Dios, al estilo platónico; ni fue hecho *ex nihilo materiae*, como sostenían ciertas tradiciones cristianas y rabínicas; ni se trata tampoco de un proceso degenerativo o pérdida de realidad al modo dualista gnóstico-persa; es, más bien, la dialéctica entre la «nada divina» y su «pléroma» o Elohim, que de forma antropomórfica los kabbalistas, desde el *Zohar*, designaron como *Adam Kadmon*, de acuerdo con la interpretación de *Hebreos* 11,3: «de lo invisible ha tenido origen lo visible». De aquí arrancaría el *Deus* (*i.e.*, Elohim) *sive Natura*[11].

Sin duda, el despliegue de los contenidos o atributos divinos tiene su centro de gravedad en el descenso a lo plural desde el Uno a través del universo ideal de la Inteligencia o Segunda Hipóstasis plotiniana. Plotino es, en efecto, el faro que ilumina todos los sistemas no creacionistas. Y si bien es verdad que esta idea se remonta hasta la Razón y las semillas de los estoicos, la especulación de Filón sobre el Logos y los principales libros del *Corpus Hermeticum*, lo cierto es que la potente síntesis plotiniana desencadena una infinidad de variaciones, desde Proclo, el Pseudo-

9. M. Idel, *Kabbalah*, pp. 181-191. Cf. también J. Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Washington University Press, Seattle/London, 1986, pp. 92-98.

10. G. Scholem, *Die Jüdische Mystik*, p. 241; *La Cábala y su simbolismo*, pp. 110 ss.; «Kabbala», cols. 562 s.

11. Véase *infra*, nota 21. M. Idel, *Maïmonide...*, *passim*.

Dionisio, Escoto Erígena, el Maestro Eckhardt, la Escuela de Florencia, Cusa, Bruno, Böhme, hasta los platónicos de Cambridge y Leibniz, es decir, hasta el cartesianismo. Y cuando los primeros kabbalistas de Provenza, Castilla y Gerona, a partir del siglo XII, necesitan un armazón teórico para sus especulaciones, acuden también a la emanación plotiniana y, enhebrándola en la tradición pitagórico-numerológica que la espiritualidad judía había heredado de su libro fundacional, el *Sefer Yetzirah*, producen esa fantástica construcción mística que es la emanación sefirótica, el *Bahir*, el *Zohar*, la Escuela de Safed[12].

Scholem ha puesto de relieve en casi todos sus libros la utilización del aparato conceptual gnóstico y neoplatónico por parte de los kabbalistas, señalando no obstante sus diferencias y el peculiar «panenteísmo» de estos últimos[13]. Por su parte, M. Idel en sus más recientes trabajos ha matizado las afirmaciones de Scholem, insistiendo en una mayor presencia de la tradición autóctona judía pre-gnóstica y no neoplatónica en el desarrollo orgánico de la mística judía, que conduce a la explosión kabbalística de los siglos XII y XIII[14]. Ambos coinciden, sin embargo, lo mismo que I. Tishby, J. Dan y otros expertos, en que la cosmología y la antropología kabbalística es un materialismo espiritual de raíz no plotiniana en muchos aspectos[15].

En efecto, a diferencia de Aristóteles, para quien la materia, la materia prima, aunque carente de toda quididad, cantidad, cualidad y cualquier otra determinación[16], es sin embargo un sustrato neutro que no excluye el bien o la forma, sino que la anhela, Plotino piensa, por el contrario, que la materia es indeterminación absoluta, que está por debajo de toda vida y de toda actividad[17]. Eslabón último de la cadena procesual engendrado por el alma inferior o *Physis*, la materia no puede volverse hacia ésta, como las demás hipóstasis se vuelven hacia su engendrador y generan, a su vez, sus *logoi*. La materia es esencialmente *privación*, negación o remoción de toda forma; es puro no-ser, nunca es y nunca puede llegar a ser ningún ente en acto, pues es pura potencia. «La materia —dice Plotino— *no ofrece resistencia alguna* porque carece de actividad; es como una sombra que espera soportar todo lo que quiera la causa productora»[18], como la tiniebla que surge al desvanecerse en sus últimos límites la luminosidad de una hoguera»[19]. El mundo sensible surge, para Plotino, cuando «el alma particular, el alma vegetativa, se

12. Véase una síntesis histórica en G. Scholem, «Kabbalah», cols. 564-569.
13. G. Scholem, *The Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, Princeton, 1987, *passim*; «Kabbalah», cols. 563-570, 600-602; *Die Jüdische Mystik*, pp. 245-250, 282 s., 285-290; *La Cábala y su simbolismo*, pp. 95-129.
14. M. Idel, *Kabbalah...*, cap. 2, pp. 30-32; cap. 6, pp. 200-222.
15. Véase I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar* I, pp. 235-242.
16. *Metafísica* VII 3,1029a20-25; *Física* 192a13-14; 31-33.
17. *Enéadas* III 4,1,6-12.
18. *Enéadas* III 6,18,30-31.
19. *Enéadas* IV 3,9,24-26.

dirige hacia lo que está por debajo de ella, marcha directamente hacia el no-ser»[20].

La interpretación kabbalística del *fluxus entis* es una ruptura frente a esta materia plotiniana. Lejos de ser la materia o la tiniebla algo así como una sombra o la oscuridad que queda cuando la lámpara se apaga, es justamente lo contrario: habrá de ser del abismo de las tinieblas, las *kelipoth* o cortezas, que tienen apresada a la luz, de donde ésta deberá ser arrancada. La metáfora de los kabbalistas es efectivamente la contraria que la de Plotino: es la centella, atrapada en el sílice, la que salta al ser éste golpeado, o la llama que brota de la brasa al ser ésta removida, tal como se dice expresamente en el *Yetzirah* y en el *Zohar*[21]. Es decir, la tiniebla, la sombra, la materia, no es un residuo de la luz, sino al revés: la emergencia de las *Sefiroth* o atributos divinos sólo puede proceder desde la ocultación, la oscuridad o la «Nada» divina; la luz surge de las tinieblas. Dicho en términos metafísicos —o, si se quiere, idealistas, al modo como lo harían más tarde Oetinger, Krause, Lessing o Schelling—, Aen-Soph es sólo la luz, pero sin tiniebla, sin autolimitación, sin estructuras, envases, recipientes o corporalidad, no podría manifestarse[22]. Más allá de la polémica entre los kabbalistas en torno a la identidad entre Voluntad y Entendimiento divino[23] (que Spinoza, como sabemos, la dio por resuelta), existe un determinismo metafísico o principio de ontología teológica, según el cual Aen-Soph, *in actu signato*, es la absoluta indiferenciación —si así pudiéramos hablar de la absoluta Transcendencia—, y sólo mediante la dualidad o limitación como recipiente de sí mismo puede realizar su propia identidad y unidad *in actu exercito*, su autoconsciencia; esto es, *sine dualitate non fit unitas*. Todo ser que quiera actuar

20. *Enéadas* III 9,3,15-16. Cf. J. Igal, Introducción a la ed. castellana, Madrid, vol. I, pp. 60-73. I. Tishby, *op. cit.* II, p. 447.

21. *Sefer Yetzirah* I,6: «Diez *sefiroth* en el vacío, su fin penetra en su principio y su principio en su fin, ligados como la llama a la brasa»; II,6: «hizo que su ausencia fuera su presencia» (ed. de M. Eisenfeld, Obelisco, Barcelona, 1992, pp. 62,81). Eisenfeld, siguiendo a Scholem (*The Origins of the Kabbalah*) comenta así estos textos: «Se interpreta este pasaje como la descripción de la aparición del ser por un acto voluntario del Creador que provocó la manifestación de las esencias pre-existentes a la Creación, como la luz surgiendo de las tinieblas. Azryel de Gerona interpreta este oscuro pasaje como una forma de estructuración del mundo: primeramente dibujó *estructuras*, y luego les dio *formas perceptibles*, trayéndolas de la Nada a lo real. Pero esta Nada no es la de los filósofos, sino la 'Ausencia' divina de los kabbalistas, que representa el Todo, la Divinidad superior a todas las *sefiroth* y su origen, lo que ningún pensamiento puede alcanzar, la raíz de todas las raíces, el límite final de todas las interrogaciones y origen de todo lo existente. Esta interpretación pone de manifiesto la unidad inseparable entre la Ausencia divina (*Eino*) y su Presencia (*Yeshno*), pues ambas no son sino diferentes modalidades de Su realidad. El paso de la Ausencia a la Manifestación se realiza en el interior de la Divinidad, y se entiende como el acto por el cual la Sabiduría divina (*Hockmah*) se manifiesta, dando lugar a todo lo creado» (p. 81, nota 111). Véase también I. Tishby, *op. cit.* I, pp. 275 ss.; II, p. 551.

22. Cf. M. Idel, *Kabbalah*, pp. 7-8; G. Scholem, *Die Jüdische Mystik*, pp. 276 s. Véase, por ejemplo, F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, ed. de A. Leite, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 54-60; E. Goodman-Thau (ed.), *Kabbalah und Romantik*, Niemeyer, Tübingen, 1994.

23. Cf. G. Scholem, «Kabbalah», cols. 559 ss.

o manifestarse a sí mismo requiere, como contra-actividad, la limitación de una estructura o vestimenta, una concreción, que no puede tener otro sentido que la materialidad, entiéndase ésta con el grado de densidad o sutileza correspondiente al estatuto de dicha actividad, es decir, de su grado de perfección. En general, pues, los kabbalistas admiten, con los neoplatónicos, el descenso o jerarquía en los grados de perfección-realidad, pero no la función meramente negativa o privativa de la materia en la explicación de la actividad del mundo.

Éste es el significado más profundo de los símbolos kabbalísticos: del famoso mito de lo masculino (fuego) y lo femenino (agua) —el *hieros gamos*—, que los kabbalistas recogieron de tradiciones antiguas, y que, por ejemplo, el *Sefer Yetzirah* utiliza siempre como estribillo final en casi todas sus mishnas, cuando habla de la formación del mundo. Así hay que entender la contraposición entre la *Hockmah* (Sabiduría indiferenciada) y la *Bina* (Entendimiento, concreción singular), que son respectivamente la manifestación abstracta y concreta de la primera *sefirath*, *Keter Elyon* o Corona Primera, que es todavía la indiferenciación de Aen-Soph. Así también debe entenderse la contraposición derecha/izquierda del *Zohar*. Y éste es uno de los principales sentidos del famoso *Zimzum* o retracción/expansión del mito luriano, así como la pugna dialéctica que se libra en el seno de la materialidad de las *kelipoth*, que resisten a la liberación de las chispas en el *Tikkun* o Restauración. Toda actividad pensable, tanto intradivina sefirótica (*natura naturans*) como extradivina en sus modos o concreciones mundanas (*natura naturata*) es necesariamente un envasamiento material, sin el que no sólo la acción sería imposible, sino que el actor regresaría a la infinitud o Nada indiferenciada. Todo ser es necesariamente activo —es el concepto de Potencia— y lo es en proporción directa a su grado de realidad, pero siempre en la medida del conflicto dialéctico con su envase o materialidad, de la que ha de extraer su progreso. Es, por lo tanto, una actividad cósmica, ontológica y, a la vez, moral; en Spinoza será el gobierno de los afectos por la razón. O dicho en otros términos, la actividad es el *conatus que sólo se ejerce contra algo*: *res singulares conantur perseverare in suo esse* (E 3P6). Aen-Soph sólo pudo producir oponiéndose a sí mismo, retrotrayéndose a sí mismo (*Zimzum*), para poder expandirse en el vacío (*Tehiru*) que él mismo se deja, de manera que él mismo habría sido inactivo sin su propia materia o envase, que son sus atributos o *Sefiroth*. Y éste es el modelo teórico de toda actividad divina y mundana[24]. El envase, la vestidura, la materia

24. Véase cómo explica Scholem esta dialéctica orgánico-divina-mundana: «Nothing comes into being by a simple one-way action. Everything subsists by the combination of retraction and emanation. The rhythm of the living God, like that of organic forms including man, can be described as a double process of inhaling and exhaling. The analogy with organic life suggested itself quite naturally to the jewish mystics who viewed God primarily as 'living', that is, as a kind of perfect organism whose unity is neither motionless nor static. The vitality of God reveals itself in the organic analogy. In fact, God is the supernal root and origin of all the organic patterns that

corporal, es la contra-actividad necesaria, por definición, para que sea posible toda actividad divina y mundana. Dice el *Génesis* que fue primero la tarde que la mañana, antes las tinieblas que la luz, y el *Ruah Elohim* se cernía sobre las profundidades del abismo de las aguas tenebrosas, de las que habrían de surgir las substancias o semillas en ellas contenidas. El alma no sería el «actor» que desde fuera infunde energía a una materia radicalmente inerte, como en algunos neoplatonismos o en el cartesianismo, sino la «ideación epistémica» de una actividad esencialmente corporal: *anima, idea corporis*.

No es posible desarrollar aquí con más extensión esta idea, aportando más textos de los kabbalistas. Lo supliré con un par de argumentos de autoridad. En *Zohar* I 19a-20b se dice:

> Fue *necesario* que el Santo Uno, bendito sea, lo creara *todo* en el mundo y ordenara así el mundo. Toda [existencia] se compone de un núcleo interno con diversas cortezas recubriendo el núcleo, de manera que el mundo en su conjunto, tanto *arriba* como *abajo*, está construido de acuerdo con este modelo: desde el comienzo misterioso del punto más elevado [se refiere a *Hockmah*, segunda *Sefirath*] hasta el más ínfimo de los niveles, está todo uno dentro de otro, y cada uno dentro de otro, de forma que encontramos que un nivel es la cáscara de otro, y éste a su vez la cáscara de otro. El primer punto [*Hockmah*] es una luz interna, y no había modo de conocer su resplandor, su finura o su pureza, hasta que de ella se produjo una extensión [se refiere a *Bina*, tercera *Sefirath*], y este punto se extendió como un Palacio que vistió el punto con una luz que tampoco podía ser bien conocida a causa de su gran resplandor. El Palacio, que es la vestidura de este punto sellado, es una luz que está sobre toda medida [...] [Sigue describiendo la *Sefirah Hessed*, y prosigue]. Así sucesivamente, uno está extendido desde el otro, y uno está vestido con el otro, de manera que uno es la vestidura del otro, y éste la vestidura de otro; uno es núcleo y otro es corteza. Pero, aunque sólo sea vestidura, es sin embargo núcleo de otro nivel. Y aquí, *abajo*, todo ha sido construido de acuerdo con este modelo, de forma que el hombre mortal está hecho según esta imagen en este mundo, de acuerdo con *Génesis* 1,26: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza»[25].

are manifest in the lower world. The double rhythm of regression and eggression is at the root of everything that exists» (*Sabbatai Sevi*, p. 31).

25. He aquí la traducción inglesa de Tishby: «It was necessary for the Holy One, blessed be He, to create everything in the world, and to order the world therewith. All [existence] consists of an inner kernel, with several shells covering the kernel; and the whole world [is constructed] according to this pattern, above and below: from the misterious beginning of the highest point down to the lowest of all levels, it is all one within the other, and one within the other, so that we find that one [level] is the shell of another, and this other the shell of another. The first point is an inner light, and there was no way of knowing its radiance, its fineness, or its purity, until an extension went out from it, and this point extended to a single palace, which clothed the point with a light that could not be known because of its great radiance. The palace, which is the garment for this sealed point, is a light that is beyond measure [...]. From here onward one is extended from the other, and one is clothed with the other, so that one is a garment for the other, and this a garment for another; one is kernel, and the other is shell. And even though it is only garment,

En su monumental edición del *Zohar*, comenta así Tishby este pasaje:

> Todos los mundos, desde los más elevados estadios de la emanación hasta los más ínfimos escalones de la existencia, consisten en estratos sobre estratos, cada uno de ellos compuesto de núcleo y corteza. Cada estrato es corteza respecto de lo que está por encima de él y es núcleo con respecto a lo que está por debajo de él. Todo se verifica de forma que la *luz divina*, que se expande y densifica a todo lo largo del proceso emanativo, *se cubre a sí misma con vestiduras de estadio en estadio*. Si no fuera por los ropajes que ocultan y limitan el flujo de la emanación, las substancias no divinas no podrían subsistir, puesto que cada área de radiación que procede de la luz divina pertenece al ámbito de la divinidad[26].

Y Scholem, comentando el mito luriano, formula así a modo de principio la estructura material de toda actividad:

> Los recipientes (*vessels*) proporcionaban la cáscara (*shell*) o vestidura (*garment*) a la esencia divina que ellos contenían, de acuerdo con el principio kabbalístico según el cual *ninguna realidad espiritual puede subsistir, por así decirlo, «desnuda»: lo que no está vestido no puede llegar a ser manifiesto*[27].

Es decir, la inmanencia o actividad de los poderes divinos en el mundo de abajo, esto es, los modos en que se muestra la potencia divina en la *natura naturata*, tiene la misma estructura sefirótica en todos sus niveles hasta en el más ínfimo: núcleo y corteza, o sea, actividad y resistencia; pero en el siguiente orden ontológico sólo es posible la actividad *porque hay resistencia*. Y teniendo en cuenta que toda cáscara o resistencia es, a su vez, núcleo o actividad del siguiente nivel, quiere decirse que la distinción real entre actividad y resistencia, entre espíritu y materia, queda desdibujada hasta tal extremo que:

a) no existe espíritu alguno sin alguna clase de materia, contra todo cartesianismo;

it becomes the kernel of another level. Everything is constructed according to this pattern here below, so that mortal man is in this image in this world» (*op. cit.* II, p. 495).

26. I. Tishby, *op. cit.* II, p. 455. Véase un tratamiento más extenso y las diferencias con la emanación neoplatónica, pp. 447-474. Comentando *Zohar* II 140b-141a, donde la *Shekinah* es al Tabernáculo lo que el espíritu es al cuerpo, dice Tishby: «and this is the Shekinah, which is contained above and below; it is the holy spirit, and it always extends toward, and enters into, the mistery of the body, in order to place the kernel within the shell, all as it should be. This holy spirit is made in the body so that it may include within itself another spirit, exalted, fine, and resplendent. And so all is embraced and contained, one in the other, and interwoven one with the other, so that they are embraced within this world, which is the last outermost shell» (*op. cit.* II, p. 397; cf. también I, pp. 271-276).

27. G. Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 23-33: «They (the vessels) were to provide a shell or clothing for the divine essence which they contained, in accordance with the kabbalistic principle that no spiritual reality can subsist, as it were, 'naked': that which has no 'clothing' cannot be manifest» (p. 33). Véase también *The messianic idea in Kabbalah*, London, 1971, p. 44; A. Safran, *op. cit.*, p. 24.

b) toda actividad se produce desde su correspondiente contra-actividad. El resultado es el *conatus*, es decir, la esencia *dinámica* de todo ser, su *potencia* embrionaria (E 3P7);

c) la polémica entre interaccionismo y paralelismo habría sido, para los kabbalistas, un falso problema, puesto que parte del supuesto de los «espíritus inextensos», que ellos no contemplaban[28].

2.2. *Aspecto práctico*

Señalemos ahora brevemente cómo los kabbalistas practican la inmediatez corporal, la singularidad de cada miembro del cuerpo humano como símbolo de la divinidad. Bastaría, para ello, simplemente con recorrer los miembros de *Adam Kadmon* u Hombre Primordial, que es la expresión antropomorfa de una divinidad que los kabbalistas contemplan como un ser orgánico. Pero veamos algunos textos más concretos.

Alexander Altmann ha mostrado, en un exhaustivo trabajo, cómo los pensadores islámicos y los primitivos kabbalistas entendieron y practicaron el famoso oráculo de Delfos. La inscripción del templo de Apolo decía: «Reconoce que eres sólo hombre, no divino». Sócrates eliminó los elementos cosmológicos que la máxima contenía, para aplicarla a la naturaleza del hombre: «Conócete a ti mismo». Platón, siguiendo a su maestro, defiende que tal naturaleza es el alma, no el cuerpo, y, aplicando el principio de Empédocles «lo semejante se conoce por lo semejante», introduce un elemento nuevo que va a hacer fortuna: «De la misma manera que, cuando un ojo mira a otro ojo, se ve a sí mismo en él como en un espejo —dice en *Alcibíades* I—, así también el alma, en la que hay una parte más divina, mirando a esta divinidad, se sirve del mejor espejo, y así en él nos vemos y conocemos mejor a nosotros mismos». De esta manera, el «conócete a ti mismo» se transforma en «conociendo a Dios te conocerás a ti mismo» o «el hombre no puede conocerse a sí mismo sin conocer a Dios»[29]. Pero la expresión especular podía tener legítimamente la forma

28. La polémica «interaccionismo *vs* paralelismo» habría sido ininteligible para los kabbalistas, como en el fondo lo era, creo yo, para Spinoza. Véase E 2P7e y E 3P2E, y un interesante trabajo de M. della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, Oxford, 1996. La barrera explicativa que, se supone, impone el paralelismo spinoziano, lejos de ser un obstáculo en la relación mente-cuerpo, es justamente la que muestra la identidad numérica de ambos modos: «Spinoza's explanatory barrier poses no threat at all to the view that, for him, mind and body are numerically identical. Indeed, I will go on to argue that it is in part *because* of the explanatory barrier (and *not* in spite of) that Spinoza holds the numerical identity view» (pp. 118 s.). Ambas series —un modo de la extensión y la ideal de ese modo— tienen propiedades extensionales *neutras*, *i.e.*, tales que, dándose en ambas series, no presupongan ninguna de las propiedades intensionales particulares. Ahora bien, es precisamente el paralelismo el que *exige* que tales propiedades *neutras* sean compartidas una-a-una por mente y cuerpo. La identidad ontológica uno-a-uno de *todas* las propiedades *neutras* sería la explicación de E 2D7E y de los demás pasajes que completan esta famosa proposición.

29. A. Altmann, «The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism», en *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1987, pp. 1-33. *Alcibíades* I 134a-135b.

inversa: «Sólo quien se conoce a sí mismo conoce a Dios», o, finalmente, ambos conocimientos son una y la misma cosa o uno y el mismo acto sin prioridad del uno sobre el otro. Por otra parte, «uno mismo» podía referirse sólo al alma con desprecio del cuerpo o al alma más el cuerpo en unidad. La tradición platónico-cristiana, platónico-islámica y proclo-plotiniana, así como la mística cristiana, desarrollaron en general, como es sabido, la primera alternativa en una sinfonía de infinitas variaciones. No ocurre así exactamente entre los kabbalistas, como era de esperar por el principio de la materialidad que acabamos de formular.

En su raíz más profunda, el Dios de la Biblia —un Dios existente, personal y creador— no es el Dios de Platón ni el de Plotino —el Uno impersonal—[30], y según la doctrina de las *Sefiroth* que acabamos de ver, los kabbalistas no podían por menos que interpretar el «conociéndose a sí mismo» como «desde los miembros del propio cuerpo el hombre conoce y se eleva a Dios, según aquel pasaje del *Libro de Job* 19,26, que los kabbalistas —dice Altmann— citaban como *locus probans*: «desde mi carne contemplaré a Dios», entendiendo por «carne» la esencia o unidad de toda la persona según *Génesis* 2,24: «y serán los dos una sola carne»[31], y entendiendo sefiróticamente la inmanencia divina según *Génesis* 1,26; 9,6: «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza». Reprodujo en él su propia estructura, como hemos visto en los textos del *Zohar*.

El *Sefer Bahir* (siglo XII) —el primer escrito kabbalístico en el que se habla de las diez *Sefiroth* como manifestaciones de los poderes divinos—[32] asimila los siete principales miembros del cuerpo humano —«cada uno de los cuales tiene su propia sabiduría» (n. 82)— a las siete *Sefiroth* inferiores (de *Geburah* y *Hessed* a *Malkuth*): «estos siete miembros —dice— *tienen en el cielo sus poderes correspondientes* porque 'a imagen de Dios es hecho el hombre' (Gen 1,26; 9,6). Los compara, asimismo, con los siete días de la semana (n. 82), «a fin de que todos los miembros del hombre merezcan la vida del mundo por venir, la vida futura, que es comparable al día. Es como si ésa fuera la manera en que *la construcción aparece acabada*, tal como se dice en *Génesis* 9,6: 'a imagen de Elohim, Elohim ha hecho al hombre'» (n. 6)[33].

30. Véase el espléndido ensayo de Scholem «Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbalah»: *Eranos-Jahrbuch* 33 (1964), pp. 9-50.

31. A. Altmann, *op. cit.*, p. 3 y notas 12, 15, 16.

32. En el *Sefer Yetzirah* (en torno al siglo III) se habla de las «diez numeraciones» constructivas (*Sefiroth*), pero en ningún momento se afirma que sean emanaciones de la divinidad. Fueron los kabbalistas posteriores, sobre todo los kabbalistas de Gerona, Isaac el Ciego, Azriel y Najmánides, y el *Sefer Bahir*, quienes tomaron el viejo «Libro de la Creación» (o Formación) como texto básico para sus especulaciones. Cf. G. Scholem, «Yetzirah», en *Encycl. Jud.* XVI, cols. 782-788.

33. *Sefer ha-Bahir*, parr. 82; ed. esp. de M. Satz, Barcelona, 1985 (según la ed. de Margalioth, Paris, 1951), que corresponde a la ed. de Scholem, Darmstadt, 1970, párr. 55. Los siete miembros del hombre, según el *Sefer Bahir*: «contamos de tal manera que la alianza por la circuncisión y por la mujer del hombre no hacen más que uno. Agregamos las dos manos —amén de la cabeza y el tronco, cinco—, que más las dos piernas totalizan siete» (párr. 82, p. 74). Cf. A. Altmann, *op. cit.*, p. 12.

La misma idea se refleja en algunos tratados del *Zohar*, donde se equiparan los miembros humanos con los días místicos de la creación y las *Sefiroth*, «y por eso el hombre es llamado 'microcosmos'»[34]. La interpretación místico-corporal del tema del «microcosmos» —no idéntica al uso posterior filosófico, señala Altmann— fue adquiriendo creciente importancia y proporcionando uno de los aspectos decisivos de la exégesis kabbalística de aquellos pasajes del *Génesis* que hablan del hombre hecho a imagen de Dios. Así, el *Sefer Temunah* o «Libro de la Imagen»[35] dice:

> Las *Sefiroth*, que son la imagen del hombre —pues el hombre es un microcosmos según el dicho «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»— son siete formas, y el alma (*Neshamah*) está en el cuerpo y es luz escondida que está en su cabeza; y en él [en el cuerpo] reside el misterio de la pequeña imagen (*temunah qetanah*), pues está escrito «desde mi carne contemplo a Dios» (Job 19,26), y el misterio de la suprema imagen (*temunah elyonah*).

Desde el conocimiento místico del cuerpo humano se puede llegar a la comprensión de la Suprema Imagen, es decir, al mundo de las *Sefiroth*[36]. Salvo pasajes excepcionales[37], es esta «encarnación mística» del microcosmos, esto es, el hombre en su integridad psicofísica como espejo sefirótico, el objeto de introspección de los kabbalistas y, para muchos de ellos, el objeto de la verdadera filosofía. Abraham bar Hiyya (siglo XII)[38] dice: «Desde la formación de tu cuerpo [literalmente, «de tu carne»] y el cuidado de tus miembros puedes ver y comprender la sabiduría de tu creador»[39].

En la *Mishnah* segunda del capítulo primero, el *Sefer Yetzirah* dice: «Diez *Sefiroth* en el vacío, [ordenadas] como el número de los diez dedos: cinco frente a cinco». Y Najmánides (siglo XIII) comenta:

> Las diez *Sefiroth* son invisibles y no tienen substancia. Su número y sus características se reflejan en la formación del mundo inferior, pues en el hombre también fueron creados diez dedos en sus manos y pies, o sea, en las extremidades que marcan el comienzo y el fin de su cuerpo. Ellas están «cinco frente a cinco», para que se actúe, en algunos casos, en función

34. A. Altmann, *op. cit.*, p. 12. El texto está tomado del *Tikkunei ha-Zohar* 130b. Éste fue un libro añadido al cuerpo central del *Zohar*, y contiene comentarios al *bereshit* bíblico. Cf. G. Scholem, «Zohar», en *Encycl. Jud.* XVI, cols. 1197 s.

35. El *Sefer Temunah* o «Libro de la Imagen» debió de ser publicado antes de 1250, y contiene un oscuro tratado de numerología mística, donde se interpreta la *imago Dei* a través de las formas del alfabeto hebreo. Cf. G. Scholem, «Kabbalah», col. 528.

36. A. Altmann, *op. cit.*, p. 12.

37. Altmann cita aquí algunos pasajes del autor del *Zohar*, Moses de León, en sus otros escritos, y de Menahem Recanati (*op. cit.*, p. 13).

38. Abraham bar Hiyya (siglo XII) era un kabbalista neoplatónico perteneciente a la corriente del hasidismo germano medieval.

39. A. Altmann, *op. cit.*, p. 20.

del atributo sefirótico que caracteriza el costado derecho —Misericordia (*Hessed*)—, y en otros, en función del atributo que caracteriza el costado izquierdo —Rigor (*Din*)—[40].

Pero el microcosmos místico-corporal debe ser cultivado y alimentado. El pan, desde el viejo maná que los ancestros comieron en el desierto, había sido el símbolo de esta nutrición espiritual[41]. Es decir, mediante la comida de los alimentos, que luego la tradición judía ritualizó en las tres comidas del *Sabbath*, el hombre se identifica con las cosas naturales, las hace suyas e incorpora así el universo entero a su propia actividad. De manera que la comida es el símbolo orgánico del conocimiento. Narra, a este respecto, el *Sefer Bahir* la parábola del rey que dio pan a sus soldados. Pero éstos, perezosos, lo dejaron endurecer. Como el rey se negara a darles otro pan hasta que hubieren consumido el anterior, muchos de ellos murieron de hambre. «Es vuestra pereza la causa de vuestra hambre —dijo el rey—; no sólo habéis despreciado el pan, sino también la materia de vuestro cuerpo. Os faltó la debida atención y deberíais haber buscado, investigado, profundizado en los conocimientos y habríais así descubierto lo que da la vida al hombre, según dice la *Torah* en *Deuteronomio* 8,3: 'no sólo de pan vivirá el hombre, sino también de todo lo que sale de la boca de Jahweh'»[42]. Los soldados del rey, lo mismo que los ancestros nómadas, comían el pan *sin entender* lo que comían, sin saber que el verdadero pan es el conocimiento, del que el pan llovido del cielo o el fabricado de trigo es símbolo. Asimismo, la *Torah* no es sólo palabra; es el gran símbolo, el infinito y siempre inexhausto *organismo divino* hecho mundo corporal, la cristalización en las cosas singulares de las realidades espirituales contenidas en los procesos creativos divinos[43]. De manera que, sintetizando —y simplificando aquí por brevedad—, hay una identificación asimilativa entre el pan y el conocimiento, entre las letras de la Torah y el organismo divino mundano, que se refleja en el

40. M. Eisenfeld, *op. cit.*, p. 66. El comentario de Najmánides, pp. 139 s.

41. La noción de símbolo es esencial para entender la especulación kabbalística. El símbolo es, por una parte, la impleción o cumplimiento del pasado en el presente (*Gedächtnis*); y, por otra, la impleción o cumplimiento de lo interior en lo exterior (*Analogie*). Cf. E. Goodman-Thau, «Kabbalah und neues Denken. Zur Vorgeschichtlichung und Tradierbarkeit des mythologischen Gedächtnisses», en E. Goodman-Thau y W. Schmied-Kowarzik (eds.), *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Akad-Verl, Berlin, 1994, pp. 101-126; G. Scholem, «Die Mystische Gestalt der Gottheit»: *Eranos-Jahrbuch* 29 (1960), pp. 166-170; *Sabbatai Sevi*, pp. 32 s.; *Die Jüdische Mystik*, pp. 27 s.; I. Tishby, *op. cit.* II, pp. 283-302; M. Idel, *Kabbalah*, pp. 218-222; J. Dan, *Jewish Mysticism*, pp. 88-90.

42. *Sefer Bahir* n. 183 (ed. Satz, pp. 140-142). G. Scholem, «Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der Jüdischen Mystik»: *Eranos-Jahrbuch* 24 (1955-6), p. 66, utiliza esta parábola (n. 127) como uno de los primeros precedentes de la transmigración de las almas como ley interna del proceso salvífico, que luego retomarán los kabbalistas de Gerona y, sobre todo, más tarde la Kabbalah luriana. Y obsérvese, aunque sólo sea de pasada, que la transmigración de las almas a otros cuerpos, según el modelo del *Sefer ha-Guilgulim* de Hayim Vital, representa, entre otras cosas, la purificación de los pecados justamente a través de la necesaria corporalidad.

43. Véanse textos y comentarios en I. Tishby, *op. cit.* I, pp. 283 ss.; III, pp. 1215-1290.

hombre. Alimentándose del pan, esto es, del conocimiento, el hombre se conoce a sí mismo, conoce a Dios y gobierna así los afectos. Como se dice en el *Zohar*:

> Aquel que se ocupa del estudio de la *Torah* mantiene el mundo en movimiento, y da a cada elemento la posibilidad de realizar su función. Porque no hay miembro en el cuerpo humano que no tenga su correspondiente en el mundo concebido en su totalidad[44].

Los místicos postzoháricos se entregaron intensamente a especular sobre la teoría y práctica de esta divina asimilación de la materialidad. Descendiendo al fondo de su ser mediante el escrutinio de las letras divinas (*hitbodedut*), el piadoso judío *activa* los poderes divinos del mundo, de manera que su contemplación es una *actio mystica*, es decir, una *magia* y una *teurgia*: remueve al mismo tiempo los secretos de la naturaleza y los secretos de la divinidad, que vienen a ser los mismos, como no podía ser de otra manera en una concepción «sefirótica» del mundo[45]. En el sentido más fuerte del término, la meditación interior —lo que los kabbalistas llamaban *kawanah*, que es la traducción del viejo *nosce te ipsum* délfico— es ahora una *dynamis*, una *potencia*, una energía transformadora, que puede conducir al hombre hasta la *devekut* o unión mística[46]. Como recuerda Cordovero:

> Los antiguos maestros nos enseñaron los métodos de la concentración, a saber, cómo a través de la contemplación de la forma de nuestros propios órganos físicos, mediante la *hitbodedut*, transcendemos a lo inteligible que hay en ellos, tal como R. Isaac de Acre escribió según *Job* 19,26: «desde tu carne conocerás a Dios»[47].

No será necesario reproducir aquí el mito luriano, donde los kabbalistas de Safed reproducen la contra-actividad de la materia, las *kelipoth*, que, como los malos afectos, tienen atrapada a la luz, a la razón, y ésta ha de luchar por liberarse de ellas mediante el ejercicio del conocimiento, el conocimiento de lo singular, y no otra cosa es el simbolismo de la comida, pues «en la substancia orgánica de las cosas está inmanente la potencia divina». O las desviaciones de los sabbatianos, contemporáneos ya de Spinoza, y las elucubraciones, a veces delirantes, de los

44. G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, p. 50.

45. Cf. M. Idel, «*Hitbodedut* as Concentration in Ecstatic Kabbalah», en *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York Press, New York, 1988, cap. 7, pp. 103-169.

46. Es difícil exagerar la importancia de estos conceptos en la mística judía. Véase, por ejemplo, I. Tishby, *op. cit.* I, pp. 231-302. Sobre magia y teurgia en la Kabbalah, cf. B. A. Pearson, «Jewish Elements in CH. I (Poimandres)», en V. Broeck y Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion*, E. J. Brill, Leiden, 1981, pp. 336-348; G. Scholem, «*Devekut*, or Communication with God», en *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, Allen and Unwin, London, 1971, pp. 203-227.

47. M. Idel, «*Hitbodedut*», pp. 129-130.

nuevos hassidistas, donde el *hassid* (el piadoso), y, sobre todo, el *saddiq* (el justo), ejercería un influjo sobre las chispas divinas que las cosas contienen, rescatándolas de las cortezas, precisamente *en el tratamiento cotidiano de la corporeidad*. La comunión mística con Dios —la *devekut*— no es un alejamiento de lo material. Pues si consideramos que las *kelipoth*, las cortezas, según la doctrina luriana, no son ajenas a la divinidad, sino que son el propio exilio divino, es claro que la *devekut* ha de ser la asunción personal de lo material y lo corporal, incluso (para los sabbatianos) el mal, para debilitarlo o diluirlo incrementando el poder de la luz[48].

Costaría poco repasar ahora la teoría spinoziana del cuerpo en E 2P13 con sus corolarios, axiomas y lemas, junto con E 3P6-12, la naturaleza del tercer género de individuos corporales, y proseguir indefinidamente hasta la intelección de la naturaleza como un individuo «cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total» (E 2P13L7S). Hay aquí mucho más que la infinita variación de las formas corporales cartesianas. Es una visión mística de la corporeidad, puesto que tales cuerpos «son modos en los que se expresan, en cada uno de manera concreta y determinada, los atributos de Dios», o sea, aquella potencia divina por la que cada uno se esfuerza en perseverar (E 3P6Def), en ser activo, y ésta es su esencia (E 3P7). Dicho al modo kabbalístico, o al estilo de Job, desde los miembros de nuestro cuerpo contemplamos —expresamos— a Dios, pues el modelo de nuestra actividad aquí abajo es el mismo que el de la Divinidad. Y la función del alma: «esforzarse cuanto pueda en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo» (E 3P12).

Conclusión

Si por un momento somos capaces de leer los textos kabbalísticos por debajo de su cacharrería simbólica, descubrimos en ellos la misma *tensión* spinoziana en torno al gobierno de los afectos. Dice Spinoza en E 5P20S[d]:

48. Todos los objetos que pertenecen a un hombre, su casa, sus animales domésticos, su mobiliario, todo ello son chispas que pertenecen a la raíz de su alma, están en estrecha comunión con ella y en ella han de ser salvadas en la restitución final. El viejo «conócete a ti mismo» adquiere, en los escritos lurianos y hasídicos, un carácter *fisicalista* extremo, de manera que la «sutilización y refinamiento de la comida», en el proceso de asimilación digestiva y evacuación intestinal, es un ejercicio mágico-teúrgico en el que la acción interior del hombre que medita en las letras de la *Torah* mientras mastica el alimento, interviene causalmente en la transformación del bolo alimenticio (!), liberando su substancia o chispa divina e incorporándola a la naturaleza interior del hombre, acción por la que ambos —el alimento y el hombre— incrementan su espiritualización. Véase G. Scholem, «Seelenwanderung», pp. 108-116; L. Jacobs, «Eating as an act of Worship in Hassidic Thought», en S. Stein y R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religion and Intellectual History. Presented to A. Altmann*, University of Alabama Press, Alabama, 1979, pp. 157-167.

> Por lo anterior concebimos qué es lo que el conocimiento claro y distinto, y *ante todo aquel tercer género de conocimiento* (E 2P47S), cuyo fundamento es el mismo conocimiento de Dios, puede sobre los afectos, a saber: aunque no los suprime totalmente, en cuanto que son pasiones, hace al menos que constituyan una parte mínima del alma.

Spinoza distingue claramente dos clases de *sub specie aeterni*: una es propia del segundo género de conocimiento; son las ideas eternas, lo que de común hay en las cosas; que no explica la esencia de *ninguna cosa singular* y, por tanto, éstas, las cosas, «son concebidas no en relación alguna con el tiempo» (E 2P44C2); éste es el clásico racionalismo aristotélico cristiano.

La otra *species aeterni* es exclusiva del *tercer género de conocimiento o intuitivo*, donde se conoce lo *singular* en su existencia *concreta* material en el tiempo; es el racionalismo místico de los kabbalistas. «Mas no entiendo aquí por existencia —advierte Spinoza en E 2P45S y en E 5P29S— la duración en cuanto que es concebida abstractamente como una especie de cantidad. Pues hablo de la *naturaleza misma de la existencia*, que se atribuye a las *cosas singulares* en cuanto que son en Dios», y en este sentido sus ideas son verdaderas y reales. Y cuánto más valioso es este conocimiento intuitivo de lo singular por encima del conocimiento de las esencias eternas se observa fácilmente, «pues, aunque en la primera parte he demostrado, de forma general, que todas las cosas (y por tanto también el alma humana) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, aquella demostración, aunque sea legítima y alejada de toda duda, no afecta, sin embargo, a nuestra alma del mismo modo que *cuando eso mismo es deducido de la esencia misma de cualquier cosa singular*, que decimos depender de Dios» (E 5P36S[b]), conocimiento este último «que *todos* tenemos y con el que formamos el tercer género de conocimiento» (E 2P47S[a]).

En rigor, pues, sólo lo singular existe *sub specie aeterni*, tal como la tradición kabbalística había mostrado en sus mil simbolismos.

En conclusión, o la V parte de la *Ética* sobra (!) o habrá que entender el materialismo de Spinoza como un *materialismo divino*. La inmanencia divina, la distinción modal entre la substancia y los modos, la explosión de los atributos en las infinitas miríadas de chispas mundanas corporales —«y si proseguimos así al infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total» (E 2L7S)—, el alma como idea o intelección del cuerpo..., todo ello no podía desembocar más que en una mística racional, pero corporal.

Tiene razón Atilano Domínguez. La vía spinoziana es una vía esencialmente racional. Mas no por ello menos mística, ni menos corporal. Una mística no cristiana; ni siquiera, en rigor, neoplatónica. Es el esfuerzo de una inteligencia poderosa, implacable, a la búsqueda de lo más hermoso que había producido el pensamiento hebreo: «vivimos y nos

movemos en la presencia infinita», nuestros cuerpos están transidos de divinidad. ¿Quién dijo que en Spinoza no había una antropología? He aquí un eco importante de la antropología kabbalística[49].

49. Escribe R. Popkin, *op. cit.*, pp. 402 ss.: «Our received vew of Spinoza's thought as growing out of the Cartesian ferment has dulled us to the much richer, more exciting intellectual world in which he flourished [...]. If we can suspend disbelief in Spinoza as a kabbalist, we find him a much more exciting and excited thinker». M. Beltrán, *op. cit.*, p. 149: «Me permito concluir que sólo el ascendiente cabalístico y neoplatónico puede dar cuenta de la estructura ontológica de la *Ética* y en particular de la compleja relación entre Dios, los modos infinitos y 'las cosas creadas'». Y M. Idel, *Maïmonide...*, pp. 132-134: «Les expressions *tèva matbia* et *tèva moutba* (littéralement 'nature naturante' et 'nature naturée') ou de très proches variations reviennent dans les textes cabalistiques ou philosophiques juifs depuis la fin du XIII[e] siècle jusqu'à l'époque de Spinoza. Elles apparaissent, par exemple, dans les écrits de R. Yehoudah Carasani, de R. Chem Tov ibn Chaprout et de R. Isaac Abravanel. Il semble possible de conclure que la terminologie scolastique (*natura naturans* et *natura naturata*) ne fut pas la source des écrivains juifs ainsi que l'atteste l'usage des auteurs cités plus haut. S'il en est ainsi, l'origine scolastique de l'usage par Spinoza des termes en question ne va pas de soi, comme la présentation de H. A. Wolfson nous le laisserait croire. Le problème en effet devient beaucoup plus complexe si nous introduisons également les éléments hébraïques qui ont bien pu servir de source à la fois à la scolastique et à Spinoza [...].

»De plus, dans les sources cabalistiques, il y a au moins un élément, crucial pour la pensée de Spinoza, qui semble être absent des textes chrétiens. Dans les sources scolastiques, la *natura naturata* est identique au domaine naturel, créé et limité, qui ne comporte rien de divin en lui. Comme tel, il diffère nettement de la conception spinoziste de la *natura naturata*, qui suppose une dimension divine, quoique limitée. Selon les textes de la cabale, et surtout le *Guinat Egoz* de Gikatila, il est question de la nature comme identique à Elohim [...]. Son livre était consideré comme un classique de la cabale et il fut imprimé à Hanau en 1615. Il était donc facilement accessible à la génération suivante pour ceux qui, en Europe occidentale, accordaient un intérêt quelconque à la cabale. Bien que nous n'ayons aucune assurance ferme quant à la connaissance chez Spinoza de cet ouvrage cabalistique de Gikatila, il y a bonnes chances pour que Spinoza ait étudié l'ouvre de ce cabaliste. Si tel est le cas, notre hypothèse peut ouvrir la voie à une réévaluation plus detaillée et plus positive de l'influence de la cabale sur Spinoza, en référence cette fois à des concepts cruciaux dans la philosophie de cet auteur».