



The Paradoxical Ascent to God

*The Kabbalistic Theosophy
of Habad Hasidism*

Rachel Elijor

TRANSLATED FROM HEBREW BY JEFFREY M. GREEN

El
Paradójico
Ascenso a Dios

La teosofía cabalística del
jasidismo de Habad

Rachel Elijor
El paradójico ascenso a Dios

**Serie SUNY en judaica: hermenéutica,
misticismo y religión**

**Michael Fishbane, Robert Goldenberg y
Arthur Green, editores**

El paradójico ascenso a Dios

La teosofía cabalística del
jasidismo de Habad

Rachel Elijor

Traducido del hebreo por
jeffrey m verde

Prensa de la Universidad Estatal de Nueva
York

Publicado por
Prensa de la Universidad Estatal de Nueva York, Albany

@ 1993 Universidad Estatal de Nueva York

Reservados todos los derechos

Impreso en los Estados Unidos de América

Ninguna parte de este libro puede ser utilizada o reproducida de ninguna manera sin permiso por escrito, excepto en el caso de citas breves incluidas en artículos críticos y reseñas.

Para obtener información, diríjase a State University of New York Press, State University Plaza, Albany, NY 12246

Producción de Marilyn P. Semerad
Mercadeo por Theresa A. Swierzowski

Datos de catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso

Elior, Raquel.

El paradójico ascenso a Dios: la teosofía cabalística del jasidismo de Habad / por Rachel Elior; traducido del hebreo por Jeffrey M. Green.
pag. cm. — (Serie SUNY en Judaica)

Incluye referencias bibliográficas e índice.

ISBN 0-7914-1045-5 — ISBN 0-7914-1046-3 (paquete)

1. Habad—Doctrinas. 2. Cábala—Influencia. 3. Misticismo—Judaísmo—Historia. yo Título. ll. Serie.

BM198.E429 1993

296.83322—dc20

Contenido

Prefacio / xi

PARTE UNO INTRODUCCIÓN

- 1 Un despertar espiritual / 1
- 2 La Influencia de la Cábala / 5
- 3 El trasfondo histórico / 7
- 4 La cosmovisión jasídica / 13
- 5 Habad-Hasidismo / 19
- 6 El doble sentido de la existencia / 25
- 7 Los Sistemas Dialécticos / 33
- 8 Los Libros de Habad / 37
- 9 Los cuatro temas de discusión / 41
- 10 El fondo de la
Argumento paradójico / 43

LA SEGUNDA PARTE

LA DOCTRINA DE LA DIVINIDAD, EL MISTICO TEOLOGÍA

- 11 Acosmismo / 49
- 12 La relación entre
Dios y el mundo / 59

viii

viii

El paradójico ascenso a Dios

- 13 Plenitud como el
Incorporación de Opuestos / 63
- 14 Hashvaah (Ecuilización) / 67

- 15 Entidad y manifestación: la nada y el ser / 73
- dieciséis La Doctrina del Tzimtzum / 79
- 17 Trascendencia e Inmanencia / 93
- 18 La paradoja: dos opuestos en un solo sujeto / 97

PARTE TRES

ALMA

CONCIENCIA
Y PERCEPCIÓN

- 19 La doctrina del alma / 103
- 20 El Alma Divina / 115
- 21 El alma bestial / 119

CUARTA

PARTE

ADORACIÓN
DIVINA

- 22 Culto Divino—Introducción / 127
- 23 Dos Aspectos del Culto Divino / 131
- 24 Esoterismo y exoterismo: la disputa sobre el Difusión de Doctrinas Espirituales / 139
- 25 Ha-'Avodah be-Bittul— Adoración en autoaniquilación / 143
- 26 Autoaniquilación y la totalidad divina / 153
- 27 Ha-'Avodah be-Hitbonenut— Adoración en contemplación / 159
- 28 La controversia sobre la contemplación / 167
- 29 Los tres tipos principales de Adoración en Aniquilación / 173
- 30 Fe que trasciende el intelecto y la comprensión / 179

Contenido

- 31 Mesirut Nefesh: autosacrificio / 185
- 32 La confrontación sobre los fines del culto espiritual / 191
- 33 'Avodah be-Hipukh— Adoración a través de la Inversión y la Actualización de la Totalidad Divina / 201

Conclusión / 219

Glosario / 223

Notas / 229

Fuentes Primarias / 255

Lista de referencias / 259

Índice / 269

Prefacio

Este estudio se ocupa del carácter espiritual del jasidismo de Habad a fines del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Se esfuerza por definir los supuestos básicos del pensamiento de Habad y dilucidar los diversos elementos que se combinan en una estructura sistemática de pensamiento dentro de su universo espiritual. El estudio también se esfuerza por esclarecer el trasfondo místico y teórico detrás de la inmensa renovación intelectual que tuvo lugar dentro de este movimiento.

El trasfondo histórico de este estudio se encuentra en el desarrollo del movimiento jasídico durante el siglo XVIII. Sin embargo, su foco de discusión es el mundo de la teosofía cabalística dialéctica, y el de la conciencia mística y la contemplación espiritual. Este estudio busca revelar la compleja conexión entre la doctrina de la divinidad, la concepción de la realidad y el propósito religioso del hombre. Se esfuerza por arrojar luz sobre las relaciones recíprocas entre los diversos factores que iniciaron la transformación espiritual reflejada en el pensamiento de Habad.

Cualquier discusión sobre las dimensiones teosóficas y los aspectos místicos del pensamiento religioso plantea naturalmente la cuestión de la relación entre los nuevos aspectos y la atmósfera espiritual general. Asimismo, debe examinarse su conexión con las opiniones tradicionales prevalecientes. La medida en que esta renovación religiosa se limitó a unos pocos elegidos y la medida en que traspasó esos límites para convertirse en un asunto de interés general sigue siendo un tema de investigación adicional. Estas preguntas tienen particular interés en Habad, pues sus maestros dedicaron un gran esfuerzo a difundir las doctrinas teosóficas que se habían renovado en su escuela de pensamiento. Estaban preocupados por impartir los conceptos místicos del pensamiento cabalístico, según su propia interpretación jasídica, a círculos en constante expansión.

xi

Estos cambios en el pensamiento religioso y la teosofía mística dotaron al culto de un nuevo significado, pues erigieron una nueva jerarquía de valores para evaluar el culto espiritual del hombre y establecieron nuevas normas y patrones con respecto a

las metas del esfuerzo religioso. De todos modos, estos cambios no requerían alterar la práctica religiosa tradicional. De hecho, el cambio se dirigió únicamente hacia el área de la conciencia. A pesar de esto, hubo áreas en las que el significado místico que surgió de la renovación espiritual chocó inevitablemente con la práctica religiosa aceptada. Los innovadores estaban dispuestos a emprender una lucha sobre el significado del pensamiento religioso a la luz de estos nuevos valores. Varios capítulos de este estudio están dedicados a la compleja interrelación entre los aspectos innovadores del pensamiento de Habad y los patrones tradicionales de pensamiento, dada la posición de principios de sus maestros con respecto a la necesidad vital de difundir ampliamente su teosofía mística.

Los fundamentos de la doctrina de Habad están anclados en la tradición cabalística diversificada y en la matriz del pensamiento jasídico establecido por el rabino Dov Baer, el Maggid de Mezhirech. Sin embargo, su relación con estas fuentes está lejos de ser simple. Después de emerger de los círculos esotéricos de los místicos a sus etapas posteriores, más públicas, el desarrollo histórico dentro del movimiento jasídico dio lugar a un fenómeno sociorreligioso complejo. Planteó nuevas preguntas y creó un nuevo universo conceptual. La relación de estos con las fuentes anteriores es motivo de controversia entre los estudiosos del pensamiento jasídico. En este libro se discuten algunos aspectos de esta transformación, al mismo tiempo que se observa la disparidad entre la continuidad en el uso de la terminología y el cambio en el significado otorgado a los aspectos fundamentales del pensamiento cabalístico y jasídico.

El pensamiento de Habad, desde su origen a fines del siglo XVIII, se expandió en una variedad de formas durante el siglo XIX y continúa floreciendo hasta fines del siglo XX. De ninguna manera es una entidad monolítica. Una extensa literatura muestra una amplia gama de creatividad religiosa y refleja varias transformaciones ideológicas. Sin embargo, la continuidad de la existencia de Habad, a pesar de los amplios cambios en las circunstancias históricas y sociales a lo largo de 200 años de trabajo, a veces suscita una expectativa equivocada con respecto a la posibilidad de revelar el continuo espiritual puro, por así decirlo, que subyace en la extensa historia del movimiento. Esta expectativa está relacionada con la suposición común de que es posible conocer retrospectivamente el origen histórico de Habad y su trasfondo

El paradójico ascenso a Dios

espiritual durante sus primeras etapas, retrocediendo desde el estudio de sus manifestaciones presentes y la realidad contemporánea.

Prefacio

xiii

Esta suposición no puede satisfacer los estándares de la crítica histórica. Un postulado básico de la investigación histórica y filológica sostiene que un sistema de ideas que permanece activo durante mucho tiempo, confrontando situaciones transitorias y variedades de la realidad cultural, no mantendrá su forma primaria de existencia sin estar marcado por los cambios que se han producido en realidad externa. Por lo tanto, este punto de vista nos obliga a rechazar el estudio retrospectivo de un fenómeno espiritual y social e insiste en que nos abstengamos de sacar conclusiones sobre las ideas anteriores y las manifestaciones sociales de un fenómeno histórico de sus etapas posteriores.

A la luz de esta posición, parece apropiado evitar construir puentes históricos simplistas y desconfiar de postular una continuidad inequívoca entre el antiguo Habad y el actual Habad. Además, debe quedar claro que así como el significado social, espiritual o comunal de Habad hoy arroja poca luz sobre sus orígenes a fines del siglo XVIII, tampoco se debe buscar el significado de su forma actual en las doctrinas de su primer siglo. generaciones

Por las razones anteriores, este estudio no discute el desarrollo histórico del movimiento Habad ni los dramas sociales y especulativos que sembraron el camino de su crecimiento. Tampoco trata de sus expresiones polémicas posteriores ni del desarrollo de patrones de organización y liderazgo a lo largo de las generaciones en relación con el estado actual de Habad. Más bien, este libro se limita al área de las diversas expresiones del fenómeno espiritual que surgió a fines del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX en el círculo del rabino Shneur Zalman de Liadi y sus discípulos. La discusión se centra en el significado teosófico de esta renovación religiosa y su compleja relación con el pensamiento místico en un período definido, caracterizado por la continuidad histórica y la unidad ideológica. Donde lo permite la evidencia textual del período, se ha hecho un esfuerzo por mostrar la conexión entre las nuevas doctrinas y su influencia en la realidad social que toma forma dentro de Habad y por dilucidar las relaciones recíprocas entre las categorías innovadoras del pensamiento místico y las expresiones sociales correspondientes. en la vida de la comunidad.

El cuerpo principal de este estudio, como se ha señalado, trata de los aspectos teológicos audaces de Habad. Sin embargo, debe quedar claro que, por importante que fuera, uno no puede sacar conclusiones

sobre el movimiento en general únicamente sobre la base de este aspecto de Habad. El carácter tradicionalista de Habad así como el patrón de liderazgo creado dentro del movimiento y su relación con la sociedad judía en general sirvieron como fuertes contrapesos para equilibrar el elemento místico.

ment en su doctrina. La cuestión del significado de las perspectivas trascendentales en el contexto social del mundo jasídico aún debe investigarse profundamente. Tal estudio deberá considerar la tensión entre el marco externo, que era tradicional, y la renovación mística interna, incluidos los elementos anarquistas que encarnaba. Tal investigación también tendrá que examinar el lugar del misticismo paradójico dentro de una sociedad tradicional y notar el poder del carisma para interpretar la renovación de las concepciones religiosas y el gran estallido espiritual revelado en el movimiento Habad. *

Las últimas décadas han visto un profundo desarrollo en el estudio de la Cabalá y el jasidismo, a raíz de los estudios monumentales de Gershom Scholem y el extenso trabajo de sus estudiantes y seguidores. Se han dedicado monografías detalladas a los creadores del movimiento Habad. Los eruditos han discutido los aspectos ideológicos de Habad y su relación con la tradición cabalística, y han aclarado partes de la historia del movimiento y la esencia de sus escritos centrales. Las características sociales de Habad también han sido analizadas y aclaradas, al igual que los patrones únicos de liderazgo que se desarrollaron dentro del movimiento. Las disputas ideológicas entre los maestros de Habad han sido ampliamente investigadas, y los eruditos han examinado y discutido con profundidad y detalle las cuestiones que surgen de su literatura. Sin embargo, hasta el momento, no se ha propuesto una visión integral para explicar cómo los diversos detalles encajan en un todo sistemático, ni se ha aclarado el denominador común entre los diversos aspectos del movimiento, mostrando cómo componen el nuevo mundo espiritual creado por el maestros de Habad.

El presente estudio se esfuerza por desvelar el eje central en torno al cual gira el pensamiento de Habad. Luego busca investigar la conexión sustancial entre la teosofía dialéctica y la concepción paradójica que forman la base de su enfoque del culto divino. Esa concepción, que se basa en descifrar las leyes de la intención divina al crear y gobernar el mundo, está en el

El paradójico ascenso a Dios fundamento del culto humano. El culto, tal como lo concibe Habad, se esfuerza hacia una alteración decisiva de la conciencia religiosa, hacia una reevaluación de la meta del culto humano y hacia una

*La discusión presentada aquí refleja la naturaleza de las realidades históricas y espirituales del siglo XVIII. Como el culto espiritual era únicamente parte de los hombres dentro de la comunidad y dado que los círculos de místicos eran exclusivamente de carácter fraterno, he conservado su uso del género masculino.

Preface

interpretación original del significado de la realidad misma, despojando a la percepción sensorial de sus interpretaciones ordinarias.

Al esforzarse por lograr una comprensión integral de los patrones de pensamiento implicados por esta creatividad religiosa y en el curso del esfuerzo por iluminar la coherencia de sus diferentes aspectos, este estudio enfatiza los patrones básicos comunes a los varios primeros maestros de Habad, arrojando luz sobre los principios generales que componen su mundo conceptual. De ahí que el libro haya minimizado la importancia de las diferencias entre estos autores y las tendencias individuales expresadas en sus obras. Esta actitud se basa en una conclusión que surge implícitamente de encuestas comparativas realizadas por eruditos de Habad, a saber, que los elementos comunes entre los maestros de Habad superan con creces lo que los divide. De hecho, su mundo conceptual compartido, sus aspiraciones espirituales y su visión de la nueva relación entre la realidad corpórea y la conciencia observadora son mucho más significativas que las diferencias entre los rasgos intelectuales y estilísticos que caracterizan a cada uno de los maestros.

La investigación sobre el pensamiento de Habad comenzó con una discusión sobre el marco histórico y los antecedentes biográficos del rabino Shneur Zalman Of Liadi y sus seguidores en el trabajo pionero del historiógrafo de Habad, HM Hielmann, Beit Rabi ([My Rebbe's House Berdichev 1902). La primera investigación sobre las características teóricas del pensamiento de Habad se puede encontrar en una serie de artículos de HI Bunin, "Ha-Hasidut Ha-Habadit" ["Habad Hasidism"], que se publicó en Ha-Shiloah en 1913-1914. La primera parte del amplio estudio de M. Teitelboim, Ha-Rav mi-Liadi u-Mifleget

Habad ([El rabino de Liadi y la facción Habad] Varsovia, 1910-1913), analiza los antecedentes históricos de Habad, y la segunda parte proporciona una presentación sistemática de los aspectos centrales del pensamiento del rabino Shneur Zalman de Liadi y un análisis de sus fuentes cabalísticas.

El último capítulo de *Major Trends in Jewish Mysticism* de Gershom Scholem (Nueva York, 1941) traza las líneas generales de la primera comparación del pensamiento de Habad con el pensamiento jasídico en general. El artículo de J. Weiss, "Hasidut shel Mistika ve-Hasidut shel Emuna" ["N'lystical Hasidism and Fideistic Hasidism"], que fue publicado en *Erkhei ha-Yahadut* (Tel Aviv 1953), fue el primero en estudiar el pensamiento de Habad en la categoría de misticismo comparativo. Weiss llamó la atención sobre la estrecha afinidad de Habad con el panteísmo del Maggid de Mezritch, y señaló la singularidad espiritual de Habad en el contexto de las diversas corrientes que habían formado el jasidismo. El primer estudio crítico de las controversias que rodearon al movimiento Habad y al rabino Shneur Zalman, su fundador, se encuentra en el artículo de Al Brawer, "Al ha-Mahloket bein RASHAZ mi-Liadi ve-R. Avraham haCohen mi-Kalisk" ["Sobre la controversia entre el rabino Shneur Zalman de Liadi y el rabino Avraham ha-Cohen de Kalisk"], publicado en *Kiryat Sefer* 1 (1924). Este trabajo continuó en el estudio integral de DZ Hillman, *Iggrot Ba'al ha-Tanya u-Benei Doro* ([Las cartas del autor de Tanya y sus contemporáneos] Jerusalén 1953). Este trabajo arroja luz sobre las luchas involucradas en la consolidación de los nuevos conceptos que determinaron el carácter del liderazgo espiritual requerido por la conexión innovadora entre el hombre y su Creador en su interpretación jasídica. La bibliografía de los escritos de Habad compilada por AM Haberman en *'Alei 'Ayin*, a *Festschrift* en honor a Z. Schocken (Jerusalén 1948-1952) y luego ampliada en *"Torat ha-Rav"*, en *Sefer ha-Ken* (Jerusalén, 1969) hizo una importante contribución al conocimiento de la extensión y complejidad de la literatura de Habad en las primeras generaciones.

Be-Fardes ha-Hasidut ve-ha-Kabbalah [En la arboleda del jasidismo y la Cábala] de H. Zeitlin, que fue escrito en Polonia antes de la Segunda Guerra Mundial pero no publicado hasta 1965 en Tel Aviv, contiene discusiones sobre la esencia del jasidismo. Tanto él como Beer ha-Hasidut, *Mishnat Habad* ([The Well of Hasidism, the Teaching of Habad] Tel Aviv 1957) de E. Steinman analizan una serie de conceptos básicos en el pensamiento de Habad, pero no son sistemáticos, ni su tratamiento del material. exhaustivo.

El paradójico ascenso a Dios

Durante la década de 1960 se publicaron una serie de libros y artículos de gran importancia en los que se discutían diversos aspectos de la fisonomía espiritual de Habad. El artículo de Rivka Schatz, "Anti-Spiritualism baHasidut" ("Anti-Spiritualism in Hasidism") Molad, 1962), está dedicado a la compleja relación entre las enseñanzas del rabino Shneur Zalman tal como se encuentran en el Tanya y las enseñanzas de su dominar la

Maggid de Mezhirech. Los dos libros de L. Jacobs, Tract on Ecstasy (Londres 1963) y Seeker of unity (Nueva York 1966), que tratan de las doctrinas del rabino Dov Baer, hijo del rabino Shneur Zalman y del rabino Aharon Halevi Horowitz de Staroselye, y Los estudios de I. Tishby y J. Dan sobre el pensamiento de Habad, que se incluyen en el artículo sobre jasidismo en la Enciclopedia Hebrea (vol. 17, 1965), sentaron las bases para una profunda investigación teórica de varios aspectos del pensamiento de Habad, al tiempo que establecieron estándares críticos para evaluar los diversos problemas involucrados en ella.

A principios de la década de 1970 se publicó el libro de M. Wilenski, Hasidim u-Mitnaggdim ([Hasidim and Mitnaggdim, Jerusalem, 1970), que reúne una gran cantidad de importantes documentos de Habad

Prefacio

xvii

relativo a los conflictos teóricos y sociales a finales del siglo XVIII. El análisis de los documentos y la clarificación de su contexto histórico hizo una contribución importante para iluminar las etapas del desarrollo histórico y espiritual del movimiento.

A fines de la década de 1970 y principios de la de 1980, se escribieron tres tesis doctorales sobre Habad. M. Halamish analiza "Mishnato ha-'lyunit shel R. Shneur Zalman mi-Liadi ve-Yahasa le-Torat ha-Kabbalah u-leReshit ha-Hasidut" ("La enseñanza teórica del rabino Shneur Zalman de Liadi y su relación con las enseñanzas de la Cabalá y los orígenes del jasidismo") Jerusalén 1976). Mi propia disertación trata sobre las enseñanzas del rabino Aharon Halevi Horowitz de Staroselye y el rabino Dov Baer, el hijo del rabino Shneur Zalman. Se titula "Torat ha-Elohut ve-'Avodat ha-Shem ba-Dor ha-Sheni shel Hasidut Habad" ("La doctrina de la divinidad y el culto divino en la segunda generación del jasidismo de Habad") Jerusalén, 1976). Finalmente, está N. Loewenthal, "The Concept of Mesirat Nefesh' in the Teachings of R. Dov Ber of Lubavitch" (Londres, 1981).

En 1980 se publicó una colección de cartas, *Iggrot Kodesh de Admor ha-Zaken, Admor ha-Emtsa'i y Admor ha-Tsemah Tsedek*, editada por SD Levine, y en 1981 apareció un volumen complementario de cartas, *Kuntres -1Miluim*. Estas recopilaciones presentan cartas previamente conocidas así como algunas no publicadas hasta entonces, comparadas con manuscritos contenidos en la biblioteca del Admor de Lubavitch. Además, contiene aclaraciones sobre las fechas de las cartas y su tema, así como una lista de los lugares donde se publicaron ediciones anteriores, lo que permite un estudio crítico de la literatura epistolar de Habad.

Durante la última década se ha publicado una larga y variada serie de estudios, discutiendo temas involucrados en el desarrollo del pensamiento Habad y sus aspectos históricos y sociales. Han investigado las fuentes cabalísticas del pensamiento de Habad y aclarado cuestiones bibliográficas. Estudios de L. Etkes, M. Halamish, R. Haran, N. Loewenthal, Y. Mondschein, A. Rapoport-Albert, A. Steinsaltz y otros, todos los cuales se indican en detalle en las referencias al final del libro, han ampliado los horizontes de la discusión, señaló la complejidad de la creatividad de Habad e iluminó aspectos extremadamente importantes de su naturaleza.

Varios de los problemas discutidos en este libro fueron aclarados por primera vez en mi *Torat ha-Elohut ba-Dor ha-Sheni shel Hasidut Habad* ([La doctrina de la divinidad en la segunda generación del jasidismo de Habad] Jerusalén, 1982). Ese libro analiza extensamente el trasfondo espiritual y biográfico de los maestros de Habad, destacando las diferencias entre ellos y señalando la conexión entre sus nuevas posiciones espirituales y el sistema normativo de la Torá y los mandamientos. Por lo tanto, el presente trabajo no discute estos temas, aunque hace uso de las conclusiones que surgen de esa discusión anterior.

En una serie de artículos publicados durante la última década, he discutido otras cuestiones relacionadas con la naturaleza espiritual de los líderes de Habad, las controversias sobre las ideas en las que estaban involucrados y varias cuestiones teóricas y bibliográficas que surgen sobre la literatura de Habad durante la época. primeras generaciones. Estos artículos se enumeran en detalle en las referencias. Algunos de los descubrimientos realizados en estos estudios anteriores se han integrado en este libro, ya que la investigación de las relaciones recíprocas entre los

El paradójico ascenso a Dios elementos personales, las ideas y las dimensiones históricas del movimiento han allanado el camino para el presente estudio.

Con respecto a los problemas básicos en el estudio de la Cabalá y el jasidismo, he hecho uso de los supuestos teóricos y la investigación detallada del difunto Gershom Scholem, Martin Buber, Ben-Zion Dinur y Yosef Weiss. También me beneficié del trabajo de Jacob Katz, Rivka Schatz, Isaiah Tishby, Yosef Dan, Zwi Werblowski y Arthur Green. Estos eruditos han proporcionado pautas para comprender el fenómeno del misticismo judío en sus diversas formas históricas. Los principios de la crítica histórica y filológica que los guiaron en el estudio de la Cábala y en la comprensión de los cambios en el pensamiento que produjo me han ayudado mucho a clarificar el punto de partida para el estudio del pensamiento Habad y a establecer criterios críticos para evaluar su diversos aspectos.

Los extensos trabajos de estos estudiosos de la Cábala y el jasidismo han aclarado el trasfondo conceptual, establecido el contexto histórico y analizado el lenguaje de la Cábala. Me han proporcionado una base invaluable para el análisis de las enseñanzas de Habad, y me han ayudado en mi esfuerzo por discernir el significado preciso de la enseñanza impartida dentro del contexto espiritual original en el que fueron promulgadas. Sin embargo, en el análisis de las ideas surgidas al consultar las fuentes, me he apoyado en una estructura de conceptos que no es idéntica al pensamiento en el que se basa el enfoque de Habad: es decir, me he apoyado en una estructura de conceptos establecidos por los historiadores de las religiones y no han sido restringidos por confinamientos textuales y conceptuales ortodoxos.

Para dilucidar el fenómeno de la mística me han ayudado los estudiosos del pensamiento religioso en su contexto sociológico y antropológico, por un lado, y también la extensa obra de los estudiosos.

Prefacio

ars de misticismo, mito y simbolismo, por el otro. Las obras inspiradoras de Max Weber, Edward Shils, Talcott Parsons, Peter Berger y Shmuel Noah Eisenstadt en su análisis de los fenómenos religiosos y su expresión mística en un contexto social cambiante, así como los estudios antropológicos instructivos de Claude Lévi-Strauss, Victor Turner, Mary Douglas y Clifford Geertz de los variados significados del pensamiento religioso y sus variantes místicas en contextos culturales cambiantes me han ayudado mucho a aclarar aspectos problemáticos del pensamiento religioso paradójico y aclarar las características y componentes del pensamiento místico.

He encontrado orientación teórica en los trabajos de De Mircea Eliade y Robert Charles Zaehner, Walter Terrence Stace y sus predecesores, Rudolf Otto, William James, Evelyn Underhill y William Ralph Inge, quienes tratan los diferentes tipos de pensamiento místico, destacando ambos sus elementos constantes y variables. Sus estudios proporcionan una base para la comparación fenomenológica en el esfuerzo por determinar los principios que distinguen el sistema de pensamiento de Habad.

Mis amigos y colegas Yosef Dan, Michael Fishbane, Arthur Green, Yehuda Libes, Ada Rapoport-Albert y Avraham Shapira leyeron la primera versión de este manuscrito y dedicaron generosamente su tiempo a sugerir mejoras y aclaraciones. Sus comentarios y críticas constructivas tanto de contenido como de estilo me han ayudado mucho a consolidar el manuscrito y mejorar la estructura del estudio. Les estoy profundamente agradecido.

En discusiones y deliberaciones con colegas y amigos que están involucrados en campos de investigación afines en Israel y en el extranjero, varias cuestiones discutidas en este trabajo han sido aclaradas y dilucidadas tanto directa como indirectamente. Estoy profundamente en deuda con mis colegas en el Departamento de Pensamiento Judío de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y también estoy agradecido con mis colegas en campos vecinos por su cordialidad, por su buena voluntad y por ampliar mis horizontes. Estos incluyen a Jacob Katz, Chimen Abramski, Immanuel Etkes, Israel Bartal, Asi Farber-Ginat, Naftali Loewenthal, Gershon Hundert, Michal Oron y Sanford Margolis.

Mis alumnos en seminarios sobre la literatura de Habad me han ayudado en sus lecturas detalladas y discusiones para dilucidar aspectos de los textos de Habad y profundizar mi comprensión de la manera de interpretarlos y enseñarlos. Cada uno de los participantes ha contribuido con su comprensión única, y por eso les estoy agradecido a todos. Un agradecimiento especial a mis estudiantes de larga data, Dafna Arbel, Shlomo Fuchs, Raya Haran, Eli Arbel, Nurit Beeri, Anat Ramon, Tsila Katz e Iris Felix por sus ideas y comentarios tanto orales como escritos. diez; bajo su inspiración se tejieron por primera vez los inicios de este estudio.

Arthur Green y Michael Fishbane me animaron a traducir este libro al inglés, y les estoy muy agradecido por emprender la tarea de leer el manuscrito y ofrecer sugerencias que contribuyeron a su consolidación. Jeffrey Green se hizo cargo de la traducción de la

El paradójico ascenso a Dios
versión hebrea, haciéndolo con talento y devoción, y estoy muy
agradecido por su labor. Al comparar la versión en inglés con la
original y corregirla, mi amigo y esposo Michael me ayudó
mucho, sin cuya generosa ayuda en cada etapa del trabajo, y sin
cuya paciencia y sentido del humor, este libro nunca se hubiera
podido completar.

También deseo expresar mi gratitud por las diversas becas de
investigación que me ayudaron a financiar la traducción. Se
agradece al Fondo Lakritz, al Fondo de Investigación de la
Facultad de Humanidades de la Universidad Hebrea, al Fondo
Salomon Yoffe y también al Fondo Federman.

Parte uno

Introducción

Un despertar espiritual

El movimiento jasídico, que se originó durante el siglo XVIII en Europa del Este, en Podolia, Volhynia y el este de Galicia, se considera un punto de inflexión decisivo en la historia de la sociedad judía. Provocó cambios sustanciales en las estructuras tradicionales de los judíos, su cosmovisión religiosa y su unidad organizativa. De un pequeño círculo durante las décadas de 1740 y 1750, el jasidismo se convirtió en una verdadera fuerza entre los judíos de Europa del Este, dejando una profunda impresión en su vida espiritual y social durante las últimas décadas del siglo XVIII. A principios del siglo XIX, el jasidismo se convirtió en un movimiento popular que abarcó una parte significativa de la comunidad judía en Ucrania, Galicia, Polonia y Rusia.

Esta expansión sin precedentes ha llevado a los historiadores a buscar una explicación en las circunstancias históricas y la estructura social del período y, de hecho, se han ofrecido relatos detallados que vinculan el surgimiento del jasidismo con las condiciones económicas y sociales de la época y con una crisis histórica. Entre las diversas explicaciones propuestas para la expansión del jasidismo, se destacan las de Simeon Dubnow y Benzion Dinur. ^{Ambos} estudiosos argumentaron que las causas del crecimiento del jasidismo deben buscarse en la vida social de la comunidad judía de Polonia durante el primera mitad del siglo XVIII. Dubnow y Dinur ven este período como uno de grave crisis y consideran el crecimiento del jasidismo como una reacción a esta crisis. Sin embargo, difieren en su interpretación del significado de esta crisis.

Dubnow sostuvo que la angustia económica y social de los judíos de Polonia y el colapso de la organización comunal a raíz de las persecuciones de 1648-1649 proporcionaron el trasfondo para el crecimiento del jasidismo. Esta interpretación sostiene que el mal desempeño de

el liderazgo religioso, la brecha entre la clase culta y las masas, y el declive espiritual general crearon un vacío que fue llenado por el jasidismo.

Sin embargo, Dinur creía que el jasidismo surgió y se extendió luego de una crisis de liderazgo en la organización comunal y el descontento social dirigido contra los líderes que no habían cumplido con sus deberes. Vio en ello un movimiento "oposicional" con claras tendencias sociales. Al mismo tiempo, Dinur afirmó que la ideología organizativa del movimiento jasídico no era de carácter social sino más bien mesiánico, y participó de una reacción a la crisis espiritual que siguió a la decepción con el movimiento sabateano y su promesa de redención venidera.

Sin embargo, estas explicaciones no resisten la prueba de la crítica, como lo han demostrado Jacob Katz, Israel Halperin y Shmuel Ettinger: aunque el jasidismo fue un fenómeno único, sin precedentes en su alcance, no hubo nada distintivo en las condiciones económicas y sociales que lo acompañaron. Los orígenes del jasidismo en comparación con circunstancias similares en otros lugares.²

De hecho, el movimiento jasídico llegó a la mayoría de edad después de que dos crisis críticas dejaran su huella en la sociedad judía de Europa del Este, y surgió y se desarrolló en el marco de los cambios y procesos religiosos y sociales que lo precedieron; sin embargo, no parece que se deba identificar su esencia con estas crisis.

El grave efecto secundario del movimiento sabateo y sus ramificaciones, por un lado, y el declive del poder de las instituciones de liderazgo comunal y el colapso de la autonomía judía, por el otro, sirvieron de trasfondo para el surgimiento del jasidismo. Sin embargo, estas circunstancias no explican suficientemente el alcance de su influencia, ni constituyen un fundamento necesario que hubiera permitido su crecimiento. Si bien el derrumbe de la autoridad espiritual y social de las comunidades facilitó el surgimiento de nuevas fuerzas y el desmoronamiento de los marcos tradicionales ciertamente creó condiciones para la formación de nuevas relaciones sociales e ideológicas, estos procesos fueron insuficientes para determinar la esencia de el nuevo fenómeno que surgió a su paso o para delinear su carácter único.

El nacimiento del jasidismo estuvo marcado por un despertar religioso y tuvo lugar en el ámbito espiritual de los círculos pietistas que estaban muy extendidos en Europa del Este a mediados del siglo XVIII.³ Este despertar, que se concretó tanto entre los cabalistas ascéticos, que vivían en i reclusos y en sociedades sagradas, estuvo marcado por un estallido de religiosidad carismática, el poder y la autoridad de

Un despertar espiritual

3

que derivaba de la conciencia de un estrecho contacto con lo divino.⁴ Este estallido de espiritualidad provocó un movimiento de renacimiento religioso que sometió a revalorización los valores básicos del mundo tradicional. Produjo figuras carismáticas cuya autoridad se nutrió de nuevas fuentes, autoridad por la cual instituyeron cambios de gran alcance en su visión religiosa del mundo y en las relaciones y lazos espirituales y sociales.⁵ La conexión entre carisma, que se nutre del contacto con mundos superiores, y La teología mística, en la que el mundo está impregnado de Dios, tipifica los primeros movimientos del jasidismo y explica la transición de la experiencia espiritual individual del esoterismo a una teoría mística transmisible, que llega a ser significativa en la estructura de la experiencia religiosa de siempre. grupos en expansión.⁶ Sin duda, los orígenes del jasidismo estuvieron marcados con la impronta de la personalidad carismática, mientras que el posterior desarrollo y difusión estuvieron marcados por una combinación entre una personalidad agraciada con el espíritu santo y una renovación mística que creó un nuevo mundo de pensamiento. y consolidó una doctrina significativa para una amplia audiencia.

Los creadores del jasidismo combinaron la experiencia mística y una nueva percepción de la realidad adquirida a partir de la exaltación extática y la inspiración espiritual (en el espíritu de 'Toda la tierra está llena de Su gloria, y ningún lugar está desprovisto de Él'). Significativamente, recurrieron a la comunidad y los individuos (en el espíritu de "En todos tus caminos conocerás" Ofrecieron una formulación audaz de expresión teosófica para su experiencia esotérica, construyendo una teoría mística en palabra y obra. Su inspiración religiosa, vino del contacto cercano con reinos exaltados , pero expresada en un lenguaje que le permitía trascender los límites de unos

pocos elegidos, combinada con una apertura espiritual que atribuía significado a la religiosidad de cada individuo, a la que se sumaba una innegable sensibilidad y conciencia social, haciendo así de esta religión despertar un fenómeno social.

El desarrollo del jasidismo estuvo anclado en un proceso religioso immanente, dentro de la tradición cabalística, cuyos detalles y etapas de evolución estaban ligados a la autoridad carismática y la inspiración religiosa. Los fundadores de los grupos jasídicos reclamaron el derecho a desarrollar concepciones originales de Dios, el servicio divino y patrones de liderazgo. Este derecho se basaba esencialmente en su sentido inmediato de conexión con la experiencia de Dios, y en la influencia crítica de esta conexión en áreas vitales de la existencia humana.⁸ La transición de la renovación religiosa bajo la égida de la inspiración carismática de los individuos, a una La organización social religiosa basada en elementos místicos, que ofrece la experiencia de pertenecer espiritual y socialmente a amplios círculos, es lo que caracterizó al jasidismo y determinó su tono.

El sentido de la cercanía de Dios y la inspiración del espíritu santo, que tipificó a los fundadores del jasidismo, fue traducido por los divulgadores del movimiento a través de muchos niveles: al lenguaje de la tradición, a la formulación de una teología mística, y a una renovada conciencia religiosa; a nuevas convenciones sociales, a la contemplación de Dios, a modelos carismáticos de autoridad, ya una responsabilidad pública; a una guía detallada en el culto a Dios ya un despertar espiritual conectado con la formación de nuevos lazos sociales; y, finalmente, a un sentimiento de tutela del individuo y de todo el pueblo judío, todo lo cual propició la formación de nuevas afinidades sociales.

El significado social inherente a este fenómeno espiritual-religioso se fue revelando gradualmente con la expansión del movimiento y se volvió decisivo en su formación. Conocemos la singularidad social del movimiento y las barreras separatistas que levantó. Estos se manifestaron en la formación de distintos quórum de oración, en el establecimiento de la relación entre el zaddik y la congregación de sus hasidim, en asambleas inspiradoras en las comidas, en la entrega de sermones y la celebración de oraciones de manera única, en viajes a zaddikim, en la entrega de pydyon-nefesh (cuotas de redención), en el establecimiento de pequeñas sinagogas especiales (shtiblakh), en matanzas rituales separadas, en canciones y bailes originales, y en otras actividades sociales religiosas que crearon patrones sociales y espirituales innegables de adhesión.⁹ Sin embargo, debemos destacar

que el auge del jasidismo y su desarrollo y expansión no derivaron de un hecho histórico determinado, ni estuvieron condicionados por circunstancias sociales excepcionales. Eran más bien el resultado de un proceso religioso immanente que se desarrollaba en el seno de la sociedad judía tradicional y que estaba influido decisivamente por la inspiración mística y por un potentísimo entusiasmo religioso, marcado por nuevas y eficaces formas de comunicación.

2

La influencia de la Cabalá

Junto con la renovación espiritual y el despertar carismático que marcó el nacimiento del jasidismo, también ejercieron una gran influencia en él las tendencias ideológicas derivadas de la literatura cabalística y la tradición exegética y moral que precedieron al jasidismo. Hasta cierto punto, el pensamiento jasídico constituye una extensión de las ideas formadas dentro de la tradición cabalística, y sus variados desarrollos ideológicos representan eslabones en un continuo histórico de pensamiento místico. Sin embargo, el conocimiento de la clave cabalística es insuficiente para dilucidar la singularidad del jasidismo o para descifrar la innovación que introdujo. No se debe concluir, sobre la base de la continuidad de las ideas presentadas por los maestros del jasidismo, que hubo una identidad de intereses entre el mundo de la Cábala y el del jasidismo.²

De hecho, muchas de las principales innovaciones del pensamiento jasídico contradicen las concepciones básicas del pensamiento cabalístico. Uno no debe dejarse engañar por la terminología común y confundirla con identidad en significado o unidad conceptual. El movimiento jasídico hizo un amplio uso del marco de la tradición cabalística como base para la legitimación de su libertad para innovar en el pensamiento religioso y como base para autorizar la formulación de nuevas prioridades espirituales. Se hizo un cambio decisivo en la conciencia religiosa, basado en la santidad de la tradición cabalística; sin embargo, el jasidismo no extiende las tendencias del pensamiento cabalístico de manera ininterrumpida, sino que usa su terminología y

conceptos tradicionales para instituir un nuevo mundo espiritual, con sus propios valores, intereses y orientación.³ El trasfondo cultural y la terminología tradicional no dar forma a la nueva experiencia espiritual mística y contemplativa en sí misma, pero

5

más bien las formas en que se expresa. El profundo cambio en los patrones del pensamiento místico a la luz del despertar carismático dio lugar a una nueva creatividad religiosa, ocasionalmente disfrazada en el lenguaje de los conceptos cabalísticos prevaecientes más antiguos. La conexión del jasidismo con las fuentes cabalísticas no es de simple continuidad o simplemente de terminología compartida. Su compleja relación incluye cambios de principio con respecto a la tradición cabalística y el poder de un nuevo interés religioso. Por lo tanto, junto con la necesidad de tomar nota de las fuentes cabalísticas de los términos jasídicos, existe una necesidad vital de distinguir entre lo que puede ser una frase cabalística o una locución tradicional común, y el nuevo significado que se le da en su uso jasídico. La nueva tendencia en el pensamiento encarnada por los términos cabalísticos familiares debe reconocerse y seguirse al leer los textos jasídicos.⁴

Como se ha señalado, el conocimiento de la clave tomada de la Cábala no es suficiente para examinar en profundidad el pensamiento jasídico. La capacidad del movimiento para presentar nuevos valores e instituir transformaciones de gran alcance no está influenciada únicamente por la continuidad de la tradición cabalística. De hecho, el jasidismo se esforzó por establecer una relación complementaria entre el despertar espiritual, la renovación social, la teología mística revelada a los individuos y la conciencia religiosa renovada, que en conjunto determinaban la calidad del culto divino. Esta relación recíproca, que deriva de la autoridad carismática, efectuó una combinación de valores espirituales y sociales y sirvió para consolidar los valores místicos con la instrucción ética y práctica. Influyó en la formación de una estructura social y organizacional para implementar estos valores, y también provocó el establecimiento de nuevos centros de autoridad y liderazgo, que fueron influenciados por la nueva espiritualidad.⁵

3

El trasfondo histórico

El movimiento jasídico es uno de los fenómenos espirituales y sociales más fascinantes de la historia judía moderna. Su vitalidad, su continuidad y su diversidad se reflejan en la creatividad espiritual y en la compleja forma social que ha asumido durante su multifacética historia en los últimos 250 años.¹

El jasidismo comenzó a estar activo durante las décadas de 1740 y 1750 dentro del marco dividido y fragmentado de unas pocas congregaciones pequeñas. Estos estaban conectados entre sí por una nueva conciencia religiosa compartida que se basaba en la experiencia mística y en la autoridad carismática.² Los grupos entre los que se originó el jasidismo fueron los círculos pietistas de tipo cabalístico que precedieron al movimiento jasídico. Sus miembros eran conocidos por el término arameo *hasida ufrisha* (piadosos y reclusos), o, en hebreo, como *tsadikim* (justos) y *hasidim* (piadosos). Los miembros de estas sociedades sagradas, que eran comunes desde la primera parte del siglo, profundizaron en el estudio esotérico de la Cábala luriánica y rezaron en forma extática. Adoptaron la "costumbre de los justos" y practicaron una devoción especial. Estudiaron obras moralistas y meditaron sobre la unidad de Dios. Tendían a imponer a sus miembros un estilo de vida recluso y ascético, ordenándoles que se mantuvieran apartados de toda la comunidad para "despojarse de la corporeidad" y alcanzar el espíritu de santidad. El aislamiento y la separación de la comunidad forjaron lazos y crearon amistad mutua entre estos piadosos cabalistas, ya que formaron fraternidades especiales, buscando dedicar todo su tiempo al servicio de Dios y esforzándose por vivir con "santidad adicional" y pureza. Impusieron aislamiento y reclusión mística a sus miembros, instruyéndolos en "comportamiento recto" o "los caminos de los piadosos".

7

y estas costumbres se desviaron considerablemente del orden practicado por la comunidad en general.³ Estos pietistas cabalísticos incluso cambiaron los órdenes aceptados de estudio de acuerdo con su nuevo orden de prioridades espirituales. Sus sociedades establecieron estándares extremos para el servicio de Dios y exigieron una forma de

vida apartada de la comunidad. Fomentaron fenómenos extáticos y místicos e incluso fomentaron el surgimiento de figuras carismáticas. Los miembros del círculo del rabino Israel Baal Shem Tov (conocido como BESHT, 1700-1760), el fundador del jasidismo, y sus primeros asociados procedían de estas sociedades de cabalistas ascéticos y obtenían su autoridad de las revelaciones celestiales y el despertar espiritual místico. ⁴ Junto a él estaban activas otras figuras carismáticas. Líderes con una espiritualidad independiente e influyente como el rabino Nachman de Horodenka, el rabino Nachman de Kosov, el rabino Isaac de Drohobycz, el rabino Pinchas de Korycz, el Maggid de Bar y otros practicaron la 1 'Costumbre de justicia' y también trajeron gente de var ios otros círculos más cerca del nuevo camino del jasidismo.⁵

La diferencia entre las hermandades cabalísticas prejasídicas y las fraternidades jasídicas radicaba en el gran grado en que el círculo de BESHT estaba abierto a la comunidad en general, en oposición a la reclusión cerrada de los primeros grupos cabalísticos. Los grupos diferían fundamentalmente en el esfuerzo realizado en los círculos jasídicos para traducir los frutos de la inspiración religiosa individual en conceptos con significado social y religioso y una visión global del mundo que estaría disponible para una amplia audiencia. Esta nueva visión se formuló como el principio de "interconexión", que se refiere a la unidad orgánica entre las diversas partes de la comunidad, derivada de una visión metafísica de los roles de los diferentes segmentos de la comunidad. Lo más probable es que esta apertura se basara en la nueva doctrina jasídica, que se discutirá más adelante, que consideraba la contemplación de la ley divina y la contemplación del mundo humano como un solo sistema. El jasidismo vio la presencia divina como algo que lo abarca todo y vio la amplitud de la capacidad de respuesta humana a la experiencia divina como un único continuo. Presentó una doctrina que establecía un paralelo entre "toda la tierra está llena de su gloria" y "todo hombre", "todo lugar" y "todo camino". Por definición, esta actitud niega cualquier suposición esotérica y reclusión social.⁶

En la década de 1750, el jasidismo expandió gradualmente su esfera ideológica a través de círculos de iniciados y discípulos que respondieron al mensaje espiritual y difundieron la renovación religiosa, que había surgido entre varios grupos, en nuevas organizaciones sociales en torno a varios focos de liderazgo.

Antecedentes históricos

En las décadas de 1760 y 1770, los destacados discípulos de BESHT formularon los principios fundamentales de su doctrina por escrito y

oralmente, y promulgaron su cosmovisión jasídica, que estableció una interrelación ininterrumpida entre el interés por el dominio divino y el mundo humano. El rabino Dov Baer, el Maggid de Mezhirech (1704-1772), uno de los principales exponentes del misticismo jasídico, desempeñó un papel central en la difusión del movimiento jasídico, quien creó una escuela que produjo los más grandes maestros del movimiento. Sin embargo, el jasidismo no se consolidó en un solo lugar, en torno a un solo maestro, o en una sola versión, sino que quedó fragmentado en la forma que lo había caracterizado desde el principio y a lo largo de todas las manifestaciones de su existencia histórica.⁷ Es decir, varias figuras con inspiración carismática y despertar espiritual reunieron pequeños círculos de discípulos a su alrededor y les enseñaron los principios de la cosmovisión jasídica, así como el sentido de la misión religiosa y la obligación comunitaria que condujo a la formación de nuevos entornos sociales para implementar estas ideas. Estos esfuerzos dieron sus frutos y provocaron fuertes reacciones en toda la comunidad judía de Europa del Este.⁸ En relatos de la década de 1780 de entre los opositores al jasidismo, quienes ciertamente no tenían interés en exagerar el éxito del movimiento, escuchamos que las casas de estudio fueron vaciadas de los eruditos de la Torá que se pasaron a los quórumes de oración jasídicos, y en muchas fuentes, tanto en la literatura jasídica como en la de sus oponentes, encontramos testimonios de que muchos eruditos fueron arrastrados por las olas de la influencia jasídica.⁹

Estos desarrollos y los procesos sociales relacionados con ellos tuvieron lugar dentro de una sociedad judía cerrada organizada según líneas tradicionales. Junto con las respuestas positivas entre ciertos círculos y además de la receptividad espiritual y social, y en realidad debido a esto, también despertaron oposición y crítica. El jasidismo supuso una nueva escala de valores, un desafío a las autoridades tradicionales, así como una amenaza de división y separatismo, y constituyó una fuente constante de tensión y fricción en lo espiritual y lo mundano.¹⁰ En el último tercio del siglo XVIII el movimiento jasídico fue perseguido, por instigación del Gaón de Vilna; fue prohibido y expulsado del judaísmo. En 1772 comenzó una campaña concertada de persecución en Vilna que se extendió por todas las áreas de influencia jasídica. Las persecuciones se llevaron a cabo con espíritu fanático y exigieron el rechazo absoluto del jasidismo y de los jasidim, sacándolos por completo de la comunidad tanto en vida como después de la muerte. La controversia se expresó en la excomunión, el ostracismo, los juicios ante tribunales rabínicos, la persecución

económica y social, en la literatura polémica, en los juicios civiles llevados ante tribunales gentiles, e incluso llegó a informar a las autoridades, lo que condujo a detenciones y participación de el gobierno ruso en una disputa interna judía-II Esta posición extremista estuvo influenciada por el fanatismo religioso, por el temor a cualquier cambio en el estatus del estudio de la Torá o en el de quienes la estudiaban, y también por la crítica social a los líderes que propugnaban el separatismo y división, lo que implica un desafío al orden existente. Sin embargo, el ímpetu y la determinación detrás de la persecución se derivó de la sensación de que el jasidismo pretendía introducir un cambio en la escala de valores religiosos y sociales y que estaba dispuesto a actuar a nivel religioso y social y a luchar por la renovación religiosa y autoridad de liderazgo. 12 Además, la oposición al movimiento estuvo influenciada por la visión errónea de que el jasidismo representaba un retorno al fermento sabateano y la herejía frankista y que tenía una intención antinómica que lo llevaría a derribar barreras y alterar el orden existente. 13 En el pasado reciente estas dos crisis habían dejado su huella en la vida espiritual y social de la comunidad judía de Europa del Este, y el miedo a cualquier innovación espiritual y organización social separatista conectada con una visión religiosa se vio afectado por su presencia cercana y traumática. .

De hecho, el jasidismo trajo consigo un renacimiento religioso que sometió las cuestiones básicas de la religión a una reevaluación, y esta reevaluación tuvo nuevos aspectos, aunque estos no eran antinómicos, ni la inspiración sabateana o frankista. Más bien se trataba de un despertar espiritual con inspiración mística. La esencia del espiritismo es que da preferencia al valor espiritual implícito en cualquier acción religiosa, y es único en que asume la libertad de examinar la figura de Dios, desvinculada del disfraz tradicional. El espiritismo tiene la audacia de reinterpretar los objetivos del culto divino, mientras extrae su autoridad de una relación inmediata con los reinos superiores. En efecto, la preferencia por la espiritualidad, la libertad mística y la autoridad pneumática contienen un elemento que implica un desafío a las normas aceptadas e incluso un factor anárquico considerable, que pone en duda el orden existente. Por lo tanto, la sospecha del liderazgo rabínico no era infundada, aunque de hecho el jasidismo proponía sus innovaciones espirituales dentro de un marco conservador. Buscó cambiar la conciencia religiosa pero no el orden social y las estructuras religiosas existentes.

La oposición al jasidismo ha recibido una amplia atención historiográfica y un análisis detallado por parte de Simeon Dubnow y

Mordecai Wilensky, y este no es el lugar para discutir estos asuntos nuevamente. Sin embargo, se debe tener en cuenta que los opositores al jasidismo se dieron cuenta gradualmente de que su sospecha de herejía no tenía fundamento y que la

Antecedentes históricos

11

los elementos anárquicos inherentes a la renovación religiosa de hecho fueron controlados. Gradualmente comenzaron a aceptar la presencia de los jasidim en la comunidad. Aunque no reconocieron este cambio, comenzaron a lidiar con los puntos de vista espirituales de los jasidim y no solo con sus manifestaciones sociales.

La cosmovisión jasídica

La cosmovisión jasídica se deriva de dos fuentes: combina la experiencia mística, que ve la realidad concreta como transparente y ve a través de los mundos "superiores", con una adaptación, interpretación e internalización de los conceptos cabalísticos a la luz de esa percepción inmediata. Luego busca aplicar esta percepción combinada a varias áreas de la vida religiosa. La creencia jasídica subyacente es la suposición básica que sostiene que todo en el mundo está imbuido de vitalidad divina y que esta es la base de su existencia. La suposición de la omnipresencia de Dios en todas las cosas y la creencia en la realidad constante de la vitalidad divina en todas las dimensiones de la existencia —el elemento divino impregna cada objeto, cada acto y cada pensamiento— se convierte en un criterio para reevaluar toda la experiencia humana. . 1

Cuando se ve a la luz del infinito, la realidad física se capta como una prenda o como un recipiente de la presencia divina.² Por lo tanto, surge una cosmovisión que detecta un significado dual en toda existencia: la realidad se capta simultáneamente como una esencia divina y una manifestación física, como interior espiritual y exterior material, como unidad divina y multiplicidad corpórea, como nada Ayin y como existencia yesh, o bien como rostros opuestos que se condicionan y se unen entre sí.

La matriz de todo culto jasídico es la suposición de que una esencia divina está en la raíz de cada fenómeno físico y espiritual y que más allá de su realidad externa se encuentra su verdad oculta. Por lo tanto, la esencia de ese servicio es la realización de la nueva conciencia de la presencia divina que brilla sobre el hombre. Se busca establecer una conexión con el elemento divino oculto que da vida para manifestar,

primera parte

realidad concreta, y con conciencia de la presencia divina más allá de la vestidura material.³

El estudio y la contemplación de la incongruencia entre la esencia divina y la manifestación física y el revestimiento de la conciencia con la interioridad espiritual de la realidad material en todas sus manifestaciones se llama devekut, apego o devoción (del verbo hebreo, "unir"). La contemplación de la realidad divina a través de sus vestiduras corporales se llama bittul hayesh, la anulación de la existencia, o hitpashtut hagashmiut, el despojo de la corporeidad, y la obligación diaria de iluminar la experiencia física manifiesta con su esencia divina oculta se llama avodah begashmiut, servicio en la corporeidad o el levantamiento de las chispas.⁴

En terminología jasídica, estos esfuerzos, en el ámbito de la conciencia contemplativa, intento de deshacer la ceguera de la experiencia sensorial, se denominan dominación de los ojos del intelecto sobre los ojos de la carne. Su objetivo es lograr la conciencia del hecho de que la realidad material, como un reino separado de la existencia, no es real en última instancia, sino que su existencia es meramente aparente, mientras que la única realidad verdadera es la omnipresente presencia divina. La relativización de la conciencia y el reconocimiento de que el ángulo de visión de uno cambia el sentido de la realidad y la ilusión dio lugar a la conciencia jasídica central de que la existencia y la nada están determinadas por la conciencia contemplativa y no por los criterios empíricos habituales.

El cambio de conciencia que se deriva de la asunción del elemento inmanente de la presencia divina en toda la existencia implica una obligación humana de poner al descubierto el elemento divino en todas las cosas y obtener el conocimiento de la unidad de la existencia a pesar de la multiplicidad que saluda el ojo y de anular la existencia distinta y separada de las cosas en el pensamiento de uno. La finalidad de la vida religiosa pasa a ser la conciencia espiritual que sitúa la proximidad a Dios como máxima aspiración. Los esfuerzos por eliminar las barreras que impiden esta toma de conciencia conducen a la consolidación de un ethos jasídico complejo basado en hishtavut (ecuanimidad), alejamiento de las preocupaciones de este mundo, "adoración en la corporeidad" y bittul ha-yesh (anulación de la existencia).⁵

El pensamiento humano se sitúa en el centro de la lucha espiritual, pues en efecto se identifica con el elemento divino y su unidad de opuestos. El pensamiento es captado como un poder divino múltiple que puede penetrar en la verdad de las cosas más allá de su exterioridad ilusoria, iluminar la conciencia aprisionada en la mera apariencia de la

realidad física, remover las barreras que separan la presencia divina del contacto humano, convertir a Yesh (ser) en Ayin (la nada), y adherirse a

La cosmovisión jasídica

15

Y es que el hombre está obligado a creer que toda la tierra está llena de Su gloria, alabado sea, y que no hay lugar desprovisto de Él, y que todos los pensamientos del hombre contienen Su presencia, alabado sea, y cada pensamiento es una estructura total. (Ben Porat Yosef, 50b)

Que su pensamiento sea alto en el mundo superior al servicio del Nombre, alabado sea Él... Que se coloque como alguien que no es... y el significado es que debe pensar como si no estuviera en este mundo... y cuando piensa en el mundo superior, está en los mundos superiores, porque cada lugar en el que una persona piensa es donde está. (Tsavaat ha-RIBASH, págs. 1—11)

La conciencia contemplativa del hombre y la concentración de su pensamiento en los mundos superiores, que lo alejan de los reinos de la realidad concreta, fueron fundamentales para el ethos jasídico. Fundar el impulso espiritual en el pensamiento transformador y el poder ilimitado de su conexión con lo divino, trajo consigo una renovada valoración del sentido de la acción religiosa y un cambio en la valoración del acto espiritual y los límites de su aplicación. Una de las innovaciones que fue muy significativa desde el punto de vista social fue que el jasidismo no continuó con la tradición de una escalera mística de ascensión que exigía una gran virtud espiritual y moral, arrepentimiento y mortificación como condición para la ascensión espiritual.⁶ exigía únicamente que la conciencia se dirigiera hacia la devoción a Dios y hacia un camino de pensamiento contemplativo que percibiera el rostro dual de la existencia, sin someter esta exigencia a restricción esotérica alguna.⁷

El jasidismo trajo consigo un alto grado de internalización espiritual de la vida religiosa, aunque sus supuestos básicos convirtieron esta renovación religiosa en una preocupación pública; porque Dios está presente en todo lugar, y el pensamiento humano está presente en todo lugar en que se piensa, por tanto todo acto, todo tiempo y todo lugar puede servir de punto de partida para la contemplación de todo hombre de la divina interioridad de la realidad más allá de sus prendas físicas. En

primera parte

el idioma jasídico, esta afirmación se define mediante un eslogan radical, "en todos tus caminos, conócelo". Sus fórmulas más antiguas y básicas se refieren con frecuencia a "todos los hombres":

Y todo hombre debe servir al Nombre, alabado sea, en todos sus aspectos, porque todo es una alta necesidad , porque Dios, alabado sea, quiere que lo adoremos en todos los sentidos... y en todo lo que un hace el hombre, piense que está gratificando a su Creador... Porque en todo puede servir a Dios. (Tsavaat ha-RIBASH, págs. 1—4)

Considere uno que en todos sus caminos lo conocerá a Él, y esto es una cosa maravillosa, porque uno debe considerar cada cosa material y elevarla y vincularla y unirla a Dios, para ser uno. (Keter Shem Tov, párrafo 102)

La nueva tendencia visible en el mundo jasídico permite adorar a Dios incluso mediante actos aparentemente "seculares", en virtud del pensamiento que los ilumina y de la intención subjetiva que los acompaña. El entusiasmo jasídico por el valor de la intención se expresa en su innovación con respecto a la "adoración a través de lo corpóreo". Es decir, cualquier acto mundano puede ser considerado servicio divino si sólo se le une la intención adecuada. La santificación del reino mundano y su conversión al servicio divino a través del poder del pensamiento se convirtió en una de las características externas distintivas del movimiento jasídico, aunque de hecho reflejan el énfasis jasídico en la centralidad del pensamiento y la dirección interna de la conciencia. Desde este punto de vista, lo más destacado es una expansión del alcance del culto divino a áreas de la vida humana mucho más allá del ámbito de la tradición común y sus interpretaciones cabalísticas, e incluso mucho más allá de las restricciones esotéricas tradicionales. En efecto, es claro que se fijó un nuevo criterio para evaluar el significado de la acción religiosa: el acto y su contenido tradicional ya no son decisivos sino la intención y la conciencia del agente.

La expansión esencial del dominio del culto divino deriva de la asunción de la presencia de Dios en cada lugar, cada cosa, cada palabra y cada pensamiento. En respuesta a esta omnipresencia, el jasidismo propone la obligación de apego a Dios en todo momento y en todos los sentidos. Unificación con el flujo de vida divino que sustenta toda la existencia por medio de la "ecuanimidad" (hishtavut), la "anulación del ser", la "devoción", el "despojo de la corporeidad", la "autoaniquilación" y la "adoración en la corporeidad". es la matriz para el nuevo camino del culto divino jasídico.

La expansión sustancial de los círculos sociales a los que se destinaba este tipo de servicio también se derivó de la suposición de la presencia divina en todos, ya que la inclusividad de la cosmovisión religiosa fue acompañada por la inclusividad en la concepción del orden social.⁹ La doctrina que "el significado de 'Él llena todos los mundos y no hay lugar desprovisto de Él' es verdaderamente literal" (Iggrot Ba'al haTanya u-Benei Doro, 97-98), o en otras palabras, apreciación de la centralidad del La doctrina jasídica de la inmanencia fue el foco de la controversia

ideológica y las reservas de principio de los opositores al jasidismo. De hecho, estas ideas fueron clave para la doctrina jasídica y proporcionaron el punto de partida para la transformación de la visión de la esencia de la divinidad, para el cambio en el significado del culto divino y para la expansión de los círculos abordados.10 los opositores al jasidismo eran muy conscientes de la centralidad de la afirmación de la inmanencia y las conclusiones que implicaba con respecto al culto divino;

La cosmovisión jasídica

El rabino Shneur Zalman de Liadi describe las críticas de sus oponentes en este asunto:

Especialmente en materia de fe, según lo que se escucha en nuestros distritos de los estudiantes [del Gaon de Vilna], que este es el entendimiento del piadoso Gaon con respecto al libro Likkutei Amarim y otros similares, que interpretan "Él llena todos los mundos y no hay lugar desprovisto de Él" absolutamente literalmente. Y a los ojos de su honor, esto es un sacrilegio total, decir que Él, bendito sea Él, se encuentra verdadera y realmente en las cosas bajas e inferiores, y de acuerdo con el edicto de su excelencia por esa razón el libro antes mencionado [Tsavaat Ha- RIBASHI fue quemado. (Iggrot Ba'al ha-Tanya u-Benei Doro, p. 97)

El desarrollo del pensamiento jasídico está impreso con el argumento de la inmanencia sin restricciones y con sus ramificaciones con respecto al pensamiento humano, la adoración y la negación del valor de los criterios esotéricos para marcar los límites del logro espiritual:

Y en verdad, cualquier cosa que uno piense, allí es donde uno está, y en verdad toda la tierra está llena de Su gloria, y no hay lugar desprovisto de Él, y dondequiera que uno esté, allí encontrará devoción al Creador, sea alabado Su nombre, desde el lugar donde está, porque no hay lugar desprovisto de Él... y en todo lugar hay divinidad. (Dov Baer de Mezhirech, Likkutei Amarim, Korets 1781, Fol. 26b)

Estos comentarios y otros similares, que se reiteran innumerables veces a lo largo de la literatura jasídica, promueven la afirmación de la inmanencia divina y enfatizan la presencia equitativa de Dios en todo lugar. Estas posiciones llevan a la conclusión de que el hombre tiene una obligación ilimitada de alcanzar la inmanencia divina. Por lo tanto, entran en conflicto con la visión básica del pensamiento cabalístico,

porque niegan el significado de la jerarquía cabalística y la visión trascendental en la que se basa. Asimismo, los jasidim también niegan los límites entre las áreas de existencia celestiales y terrenales. Además, cambian la distinción entre lo esotérico y lo exotérico, haciendo que el logro de la divinidad sea un asunto de todos y ya no un asunto restringido a una élite.

El cambio de principio en la relación con la tradición cabalística que tuvo lugar en el jasidismo a raíz de un nuevo e importante interés religioso será discutido nuevamente en los siguientes capítulos que analizan los conceptos místicos del jasidismo. Aquí se enfatiza la conexión entre la aplicación global de la doctrina de la inmanencia y la expansión del público al que se dirige un llamamiento religioso. En correspondencia con "en cada lugar está la divinidad", argumentó el jasidismo, "toda persona debe servir al Nombre, alabado sea Él, en todos sus aspectos", y "Ahora, por lo tanto, cada judío individual, quienquiera que sea, cuando reflexiona ... cómo el Santo, bendito sea, es verdaderamente omnipresente en los [mundos] superiores e inferiores, y en realidad que todo el mundo está verdaderamente lleno de Su gloria" (Tanya, p. 120). Es decir, la amplia difusión de la doctrina jasídica y su aceptación también están ancladas principalmente en su esencia religiosa, ya que la "plenitud" divina o la inclusión de la presencia divina proporcionaron el trasfondo de la "plenitud" social y la inclusión de su apelar.

Ciertamente hubo una distancia considerable entre la formulación normativa de la cosmovisión jasídica y su implementación en la realidad. Sin duda, la "inclusividad" religiosa y social que lo marcó al principio estuvo limitada por restricciones realistas en varias etapas del desarrollo del jasidismo. 11 Sin embargo, parecería que el impulso espiritual, la conciencia renovada y la expansión social se basaron en gran medida en la visión del mundo según la cual Dios está presente en todo, "verdaderamente literalmente", y según la cual todos se vuelven un interlocutor en un diálogo espiritual. En esta visión, las restricciones tradicionales se desprendieron de las regiones del espíritu y la comprensión, y la dicotomía social se anuló en presencia de esta plenitud divina. El liderazgo religioso y sus límites sociales también fueron reevaluados en respuesta al llamado penetrante, "la divinidad está en todas partes" o, como dijo Habad, "ales iz Got". 12

Los puntos de vista sobre la esencia de Dios y su conexión con el mundo, la naturaleza del culto divino y la conexión entre el hombre y Dios se cristalizaron en gran parte desde la década de 1740 hasta la de 1780. Los conceptos fueron creados en varios círculos, comenzando con

los de BESHT y sus contemporáneos, extendiéndose por el círculo de Maggid, el de Rabí Jacob Joseph de Polonnoye, y la escuela de Rabí Pinhas de Korzec, y terminando con los discípulos de los Maggid, quien difundió el jasidismo por toda Europa del Este después de su muerte en 1772. Las diversas escuelas, la multiplicidad de maestros y la amplitud de su expansión geográfica llevaron al crecimiento de varias corrientes que enfatizaron diferentes aspectos del pensamiento jasídico y crearon nuevas conexiones entre el la creación espiritual y la estructura social.

Habad-jasidismo

Habad es un acrónimo de tres palabras hebreas, hokhmah, bina, da'at (sabiduría, perspicacia y conocimiento). El movimiento Habad es uno de los componentes más importantes, singulares e influyentes del mundo jasídico. Este movimiento fue fundado por el rabino Shneur Zalman de Liadi (1745-1813), el destacado discípulo del rabino Dov Baer, el Maggid de Mezhirech, un pensador jasídico muy inspirado que estuvo activo durante las décadas de 1760 y 1770. El rabino Shneur Zalman consolidó su doctrina bajo la influencia del Maguid y formuló un desarrollo dialéctico de su enseñanza, mientras que al mismo tiempo fundó un círculo jasídico en la Rusia Blanca y Ucrania durante la década de 1780.2

El libro del rabino Shneur Zalman, Likkutei Amarim, conocido popularmente como Tanya, se publicó por primera vez en 1796. Las enseñanzas incluidas en él se encontraron en manuscritos que circularon entre una audiencia mucho antes de que se imprimieran, como vemos claramente en la introducción de Tanya. , y esto es válido para muchos otros libros de Habad. El libro es considerado como el manifiesto ideológico de este sistema jasídico, presentando una concepción integral de la vida espiritual y práctica de acuerdo con un principio dialéctico constituido

simultáneamente por una relación con Dios, con el mundo y con el hombre.³

Los principales supuestos de Habad, sus principales doctrinas y su conducta en un gran complejo de áreas se consolidaron durante las tres primeras generaciones de existencia del movimiento.⁴ Los principios de la doctrina Habad, así como sus interpretaciones del jasidismo y la Cábala, se establecieron en las obras del rabino Shneur Zalman Of Liadi, su hijo el rabino Dov Baer (1773-1827), su destacado discípulo el rabino Aharon Halevi Horowitz de Staroselye (1766-1828), y su nieto

19

Rab Menachem Mendel "ha-Tsemach Tsedek" (la Planta de la Justicia) (1789-1866).⁵ En esos años se configuró el movimiento y se compuso una profunda y variada creación religiosa, mostrando la complejidad de los problemas con los que los líderes de Habad tuvo que arreglárselas en el ámbito espiritual y en el del liderazgo. Este cuerpo de escritos también da testimonio de las disputas que suscitó Habad, porque estas doctrinas abstractas fueron sometidas a la prueba del principio religioso así como a la de la práctica religiosa en la lucha social que siguió poco después de su composición.⁶

La literatura de Habad muestra dos preocupaciones dominantes:

- La consolidación de una teosofía mística sistemática basada en el pensamiento cabalístico y sus interpretaciones jasídicas, junto con la definición de axiomas místicos y dialécticos integrales que forman un puente entre Dios y hombre.
- La difusión del jasidismo y la propagación de una guía detallada en el camino de Habad de Avodat Ha-Shem (adoración divina), que se relaciona simultáneamente con la elevación contemplativa y mística, por un lado, y con una reevaluación de las respectivas posiciones de corporeidad y religiosa. adoración como se expresa en la Torá y los mandamientos, por otro lado.

La lucha sobre el papel de los valores espirituales y el espíritu místico en la adoración diaria de Dios en la comunidad y la clarificación de las consecuencias de una forma de pensar teosófica para una cosmovisión integral, son características del camino tomado por Habad Hasidism y se expresan en todas sus manifestaciones teóricas y sociales.

Las principales doctrinas de Habad se formularon desde finales de la década de 1770 hasta mediados del siglo XIX. Durante la mayor parte de este período, Habad fue objeto de una feroz controversia tanto dentro como fuera del campo jasídico. Los oponentes del jasidismo, actuando por instigación del Gaón de Vilna, atacaron con frecuencia al jasidismo de Habad por su interpretación de la doctrina de la divinidad, por sus instrucciones en la adoración de Dios, por sus cambios en las costumbres de la oración y por su tendencias sociales.⁷ Los principales argumentos se encuentran en la literatura polémica y los escritos de excomunión, pero el intento intelectual más importante de refutación se encuentra en el libro del rabino Hayim de Volozhin, *Nefesh ha-Hayim*.^s Con un espíritu similar, varios grupos jasídicos, encabezado por el rabino Shlomo de Karlin, el rabino Asher de Stolin, el rabino Baruch de Meziboz, el rabino Abraham de Kalisk y el rabino Zvi

Ha mal-Hasidismo

21

Hirsch de Zydaczow, lanzó una crítica penetrante contra el liderazgo del rabino Shneur Zalman y sus interpretaciones de la enseñanza del jasidismo y los conceptos de la Cábala.⁹ El principal argumento jasídico en su contra fue que había cambiado la Cábala luriánica, incluida su interpretación inicial por el Maggid de Mezhirech, de una doctrina esotérica a una enseñanza abierta y un ethos que obligaba a toda la comunidad jasídica. Además, había difundido sus enseñanzas impresas y transformado las teorías cabalísticas esotéricas en un tema para ser discutido por amplios círculos de lectores, sin impedimentos elitistas. La objeción en principio fue que había “vestido” las enseñanzas del ARI (Rabí Isaac Luria), que por su naturaleza habían sido escritas de manera arcana y alusiva, en interpretaciones jasídicas que arrojaban luz intelectual y sistemática sobre ellas, privándolos de su propia naturaleza esotérica.¹⁰ El rabino Abraham de Kalisk expresó un profundo descontento con las enseñanzas y los métodos del rabino Shneur Zalman:

Mientras que yo mismo no encontré satisfacción en que su honor haya... disfrazado las palabras del santo Rabino de Mezhirech, que son las palabras del Santo Rabino, el BESHT en las palabras del santo ARI de bendita memoria. Aunque todo lleva a un solo lugar, "el lenguaje de la Torá es una cosa y las palabras de los Sabios es otra y deben mantenerse separadas", especialmente por el peligro de que, por nuestros muchos pecados, la corporeidad está descendiendo y penetrando. y la generación no es digna. (Iggrot Ba'al ha-Tanya, p. 105)

El camino de Habad en la creatividad religiosa y el liderazgo social fue visto tanto a los ojos del campo jasídico como también a los de los Mitnagdim como una innovación en principio que debe ser contrarrestada. En gran medida esto se debió a que el rabino Shneur Zalman de Liadi y los otros líderes espirituales de Habad después de él erigieron una doctrina completa que fue formulada clara y sistemáticamente y que trataba explícitamente con términos místicos como fundamento de la adoración a Dios. Se abstuvieron de utilizar el disfraz tradicional de interpretaciones y homilías basadas en la Torá, que desdibujan la distinción entre la cosmovisión tradicional y la nueva. Además, los maestros de Habad atribuyeron una importancia decisiva a la difusión generalizada de sus doctrinas y al abandono del esoterismo tradicional. Es bien conocida la celosa difusión de la doctrina de Habad a través de epístolas y emisarios y fomentando la circulación de folletos y la copia de enseñanzas de manuscritos. El rabino Shneur Zalman declaró explícitamente: "Soy firmemente de la opinión de que debemos enseñar nuestro camino hacia la muchos /" (la controversia de Minsk). De hecho, él fue exitoso en ese esfuerzo, como vemos en el relato dado por el rabino Asher de Stolin, quien no estuvo de acuerdo con el rabino Shneur Zalman. El rabino Asher critica el Habad Hasidim, diciendo: "Hay miles y miles de ellos, y casi todo un estado, que hablan de nada más que los misterios de la Torá, de los secretos y de la sabiduría arcana. Gritan en voz alta en la calle y en los portales de la ciudad" (Iggrot Baal ha-Tanya, 185). En la introducción escrita por los hijos del rabino Shneur Zalman a su edición del Shulhan Arukh, impresa en 1814, se puede discernir una amplia respuesta social: "Y se le unieron los rebaños, los rebaños de ovejas sagradas que buscaban escuchar la ley de Israel desde su boca, y cada luna nueva y cada sábado se la mostraba en un espejo iluminado con la luz resplandeciente". Otra evidencia

histórica corrobora esta imagen de cómo hacer accesible el esoterismo cabalístico a una amplia audiencia. 12

En esta literatura encontramos una combinación de fervor religioso y éxtasis místico con una amplia erudición en los más profundos recovecos de la literatura judía y profundidad intelectual. Junto con estos encontramos audacia creativa, un desafío a la opinión común, una innovación de gran alcance en las formas de adorar a Dios y una confianza absoluta en el significado de la cosmovisión jasídica. Todo esto condujo a una rica creatividad y a la acuñación de nuevos lenguajes expresivos para representar ideas atrevidas en su innovación y áreas de aplicación. Los autores de la literatura de Habad crearon una gran cantidad de expresiones y conceptos como hitpa'alut (éxtasis), hazazah (transformación), hipukh (inversión), shlemut ha-el (la totalidad de la divinidad), ehapkha (volcamiento, una palabra aramea) , etkafya (sumisión, una palabra aramea), shney hafakhim benose ehad (paradoja), ha'atakah (transferencia), bittul hayesh (aniquilación de la materialidad), hitbonenut (contemplación), pele (maravilla), hash vaah (ecuación) y otros, que demuestran el entusiasmo creador y el enorme y poderoso impulso espiritual.¹³

Las diversas doctrinas representan las interpretaciones teológicas de los maestros Habad de la tradición cabalística y jasídica, junto con la nueva interpretación de los contenidos de los fenómenos religiosos tradicionales. Algunos de ellos fueron escritos en una investigación teosófica fundamental para aclarar los principios místicos y contemplativos pertenecientes al pensamiento cabalístico. Una parte significativa de ellos, sin embargo, fueron escritos para construir una congregación jasídica única que buscaba instrucción práctica en la adoración de Dios junto con abstracciones místicas y principios contemplativos.¹⁴ Las doctrinas difieren entre sí en el grado de su radicalismo, en la claridad de su expresión, y en la osadía con que fueron formulados en conceptos que se desviaban de la norma. Sin embargo, se debe señalar

Habad-Hasidismo

23

que todas estas doctrinas, tanto las moderadas como las radicales, las prácticas y las teóricas, fueron escritas en el marco de la obediencia absoluta a la tradición halájica, y todas expresan un gran conservadurismo en todo lo relacionado con la práctica religiosa y la

tradición. carácter distintivo. Este sentido de obligación con una estructura de conceptos y valores que fueron legados de la tradición pasada es lo que le dio al jasidismo de Habad la legitimación de la audacia especulativa y mística, tanto contemplativa como espiritual, que adoptó para formar su conciencia religiosa y consolidar los elementos de la Culto jasídico a Dios. Sin embargo, esta no es una doctrina conservadora en un sentido simple, sino más bien el vestir intencionalmente una nueva concepción de Dios con el ropaje tradicional y el envolver un nuevo sentimiento del mundo en el velo de una posición conservadora. Junto a la santidad de la Torá, la centralidad de sus mandamientos y su observancia, la importancia de la Halajá y la obligación absoluta con los valores tradicionales, Habad ofrece una nueva visión de las cuestiones básicas del pensamiento religioso y reinterpreta el contenido más básico de la historia judía. religión. La relación entre Dios y el mundo, la conexión entre el hombre y Dios, entre lo oculto y lo revelado, el sentido de la voluntad divina, la finalidad de la creación, la relación entre el ser y la nada, el sentido del culto a Dios, el significado de la tradición mística, y el examen de las limitaciones del entendimiento humano en contraste con el punto de vista divino, todo esto es iluminado con una nueva luz, reevaluado según nuevos valores, y examinado según nuevos criterios dentro del mundo del tradición.

El significado dual de la existencia

Subyacente al pensamiento de Habad hay una visión del mundo que percibe una realidad dual de existencia y una relación dialéctica entre sus dos componentes. El significado de esta dualidad es que todo se manifiesta simultáneamente y su contrario. Esto significa que una esencia verdadera e infinita se encuentra más allá de toda apariencia de realidad finita y manifiesta. Es decir, todas las cosas encarnan la unidad de sus opuestos.

Esta dualidad de sentido, que se aplica a todas las dimensiones de la realidad y de la experiencia humana, se infiere de la dualidad del ser divino, que se compone de opuestos alternos. La divinidad se concibe como un proceso dialéctico que comprende una entidad y su opuesto simultáneamente: "emanación divina" (shefa ve-atsilut) y "contracción" (tzimtzum); "ascendente" (ratso) y "descendente" (vashov); el estado expandido (gadlut) y el estado ordinario (katnut); infinito y finitud; expansión de la vitalidad (hitpashtut) y limitación y envolvimiento (hitlabshut); aniquilación y encarnación; ocultación y revelación; "unidad" y "pluralidad"; "ser" (yesh) y "nada" (ayin). Esta dualidad es una abstracción mística de la dualidad de Dios que combina la dimensión de la creación y la del caos y también de la dualidad arquetípica encarnada en la naturaleza y en la dualidad de la realidad como espíritu y materia.²

El principio que surge de estos conceptos afirma que la divinidad posee dos aspectos opuestos que se condicionan mutuamente. Uno de estos aspectos se encarna en el pensamiento infinito que abarca la "expansión ilimitada", la unidad y la infinitud. Su percepción va más allá de lo concebible; es la dimensión que trasciende toda limitación, frontera o forma, denominada, en resumen, Ayin (trascendencia o literalmente: "nada") o hitpashtut (expansión). El segundo

El aspecto encarna la existencia limitada revelada dentro de los límites de una forma, un patrón, que permite la diferenciación en la experiencia del ser y del límite, lo que se denomina, en resumen, Yesh (existencia) o tzimtzum. (contracción).³

Cada uno de estos dos aspectos condiciona al otro, pues en su raíz, los fenómenos visibles al hombre, el Yesh, o corporeidad, dependen del Ayin divino, del cual extraen su vitalidad y sustancia. En cambio, el Ayin divino depende de la modificación que limita el Yesh corpóreo para su manifestación discernida: Yesh, como forma, limitación o contracción concebible (tzimtzum), es la expresión revelada del Ayin divino. ⁴

Este mundo conceptual se basa en el pensamiento cabalístico y toma gran parte de su terminología de la herencia del pensamiento místico luriánico basado en el Zohar. Sin embargo, en el pensamiento cabalístico estos conceptos se relacionan exclusivamente con el reino celestial, el mundo de las sefirot y las etapas de emanación. Por el contrario, en el pensamiento de Habad, estos pares de opuestos y el principio dialéctico que encarnan se aplican a los reinos terrenal, celestial y humano. Se aplican en todas las dimensiones que definen y distinguen la creatividad religiosa: en la concepción de Dios, en el culto divino y en el punto de vista desde el que se interpreta la realidad.

Los dos aspectos del ser divino, realización y aniquilación, simbolizados por Yesh y Ayin, representan la unidad de los opuestos y la dinámica dialéctica que determina toda la realidad. Estos dos aspectos expresan los polos del proceso divino basado en una unidad dinámica de opuestos: la emanación y el flujo representan la transformación de Ayin en Yesh, la transición de lo infinito a lo finito, y de la unidad a la variedad y complejidad, mientras que tzimtzum y retiro están ligados a la transformación de Yesh en Ayin, el retorno de lo finito a lo infinito, y la restauración de lo limitado a su fuente abstracta, lo que requiere la transición de la pluralidad a la unidad.⁵ El rabino Shneur Zalman expresó este proceso complejo en forma clara. términos: "porque este es el propósito de la creación de mundos desde Ayin hasta Yesh, derrocarlo del aspecto de Yesh al aspecto de Ayin". (Torá Or, Va-Yetse, p. 44).

Estos pares de opuestos, que expresan la dualidad dinámica de la divinidad, nos eran previamente conocidos por la tradición cabalística luriánica que analiza la expansión y el retiro, la gracia y el juicio, el ascenso y el descenso, la luz directa y la luz reflejada,

El doble significado de

y similares.⁶ Sin embargo, solo en el pensamiento jasídico este aspecto dual de realización y aniquilación se convirtió simultáneamente en el significado esencial de la realidad, el ritmo de la conciencia humana, un patrón estampado en toda la existencia y el principio por el cual se interpreta.

Existencia

ed.⁷ El rabino Shneur Zalman escribió: "Porque este es el propósito del descenso, que lo Superior descienda abajo, y haya una 'morada para Él entre los humildes', a fin de elevarlos para convertirse en uno en Uno" (Tanya, pág. 317). Llamó al aspecto dual de realización y aniquilación "el ascenso y descenso que es retiro y expansión" (Torá Or, p. 4), e incluso afirmó que la inversión era esencial para ese proceso: "En cada momento cuando la fuerza divina fluye, contiene la auto-remoción hacia lo alto y el regreso aquí abajo, y se remueve a sí mismo nuevamente y regresa y descansa" (Maamarei Admor ha-Zaken, 1802, p. 20).⁸ Su hijo, el rabino Dov Baer, aclaró la dialéctica alterna de las fuerzas divinas: "Toda cosa o sustancia que deriva del aspecto de expansión ciertamente tiene una fuerza contraria a ella que también proviene de esa sustancia, por lo tanto también la expansión de la luz tiene el poder de su opuesto contradictorio" (Ner Mitzvah ve -Torá Or, Sha'ar ha-Yihud, fol. 57a).⁹

A la luz de la nueva relación entre Dios y el mundo, que se basa en el supuesto de que todo se encarna a la vez a sí mismo y a su contrario, y a raíz de la relación entre Yesh y Ayin, que se interpreta como una unidad de opuestos, se revalorizan todos los componentes del culto divino. La vida religiosa, a la que se le ha dado una nueva perspectiva dialéctica, combinando la sustancia de los procesos divinos y la de la experiencia humana y el culto a Dios, se dirige en adelante a la realización de las tendencias divinas contradictorias de "expansión" y "retirada" y a la revelación del significado dual de la existencia con respecto a Yesh y Ayin en las diversas dimensiones de la experiencia humana. La naturaleza dual del ser divino se convierte en la matriz de la naturaleza dual del culto divino exigido del hombre en la forma de bittul ha-yesh (la aniquilación del ser) y hamshakha el ha-yesh (atraer el influjo Divino).¹⁰

Habad desarrolló una teosofía dialéctica compleja que pretende descifrar las leyes de la intención divina al crear y gobernar el mundo. Erigió una concepción religiosa sistemática centrada en una divinidad bidimensional con ascenso y descenso, expansión y retiro, Yesh y Ayin, y que sirve como fuente de inspiración para la estructura del culto religioso. También ofreció una visión integral de la vida espiritual y

práctica a la luz de esa intención divina. Habad ve el examen de la esencia de la divinidad en las etapas de sus manifestaciones, en sus voluntades opuestas, en su proceso contradictorio, en su existencia como una unidad de opuestos, en su relación con el mundo y como se manifiesta en las leyes de sus actividades . , ser la esencia del culto divino. Tal adoración se llama yihud (unidad o unificación) o hitbonenut (contemplación). Habad distingue entre una unificación dual: unidad superior (yihud ha-elyon) y unidad inferior (yihud ha-tahton). La unificación superior es el foco de la espiritualidad. adoración, y significa la aniquilación del mundo y su inclusión dentro de la deidad por el esfuerzo deliberado de trascender los límites de la existencia y romper el confinamiento del Yesh, el tiempo y el lugar. Esta unificación se llama la "transformación de Yesh en Ayin , "aniquilación del Yesh", el "despojo de la corporeidad", "comunión con Dios" y "éxtasis", y se refiere a la voluntad divina de aniquilarse a sí misma.¹² La unificación inferior significa el influjo de la divinidad desde la parte superior reinos a los inferiores, de Ayin a Yesh, y su infusión en el mundo, en los "detalles del Yesh", en la dimensión material y corpórea por medio de la Torá y los mandamientos. El propósito de la unificación inferior es impartir el significado esencial al culto divino en realidad como expresión de la voluntad divina a ser realizada y revelada en lo opuesto a su esencia.¹³ La unidad superior es paralela al "ascenso" o abstracción en la existencia divina, y la unidad inferior es paralela a el "descenso" o tangibilidad.

La preocupación dialéctica de la unidad superior se expresa en las palabras del rabino Dov Baer, hijo del rabino Shneur Zalman, quien explica la abstracción de la conciencia exigida a una persona como lo opuesto a la concreción de la obra divina:

Se sabe que el propósito de toda la creación desde Ayin hasta Yesh es que Yesh sea negado en Ayin, y en cada mundo la aniquilación de Yesh procede según su propia etapa. La esencia de la aniquilación está en ser negados e incluidos verdaderamente en la bendita Luz del Infinito, y unidos con Él en una unión completa y verdadera, en la esencia misma de la unión, como los miembros del cuerpo están unidos en el alma divina, que los impregna y se reviste de ellos. (Shnei ha-Meerot, p. 29)

He aquí, esta es la persona entera en la contemplación De todos los detalles minuciosos, hasta los detalles más finos, desde el principio hasta el final, para unir todo a una unidad general... Y tal como dice la Escritura: "Yo soy verdaderamente Yo " y también, "Yo, el Señor, no he cambiado", esta es precisamente la esencia del fundamento

El doble significado de

básico para la contemplación de los detalles, para que todo se acerque al todo (Ner Mitzvah ve-Torah Or, fol. 7a)

En el Tanya, el rabino Shneur Zalman define el principio dialéctico en la base de la unidad superior: "La comprensión de la existencia es quitar la corporeidad" (Tanya, p. 312), que resume el axioma básico de Habad:

Los mundos son aniquilados en total aniquilación para Él, alabado sea Él... y esta es la unidad superior donde el Ayin absoluto

Existencia²⁹

reside ..y todo ello es estimado como nada delante de Él, y todo es como lo anterior...porque todo el mundo corpóreo y todas las cosas corpóreas en él son completa nulidad y nada en absoluto.... Por lo tanto, este es el verdadero culto, despojar la mente, el corazón de toda corporeidad. (Bone Yerushalayim, p. 15)

El rabino Shneur Zalman explica el asunto de la unificación inferior como un reflejo de la voluntad divina de revelarse en lo opuesto a su esencia. Este anhelo divino requiere la concretización de la conciencia, como lo opuesto a la abstracción divina:

La esencia de la unificación es atraer el influjo de la bendita Luz del Infinito mediante el estudio de la Torá y el cumplimiento de los mandamientos porque es para la unificación del Bendito Santo y Su Divina Presencia... eso es atraer el influjo a través de la Torá y los mandamientos para que la divinidad se revele en este mundo. (Maamarei Admor ha-Zuken; Ethalekh-Loznia, p. 26)

Y la unidad del Bendito Santo y la Divina Presencia es... que Él es Santo y está separado y [sin embargo] es atraído para revelarse a Sí mismo en los mundos inferiores, y este es el asunto de "morada para Él entre los humildes, que es la razón de la creación de todos los mundos. (Likkutei Torá, Shir ha-Shirim, fol. 41 a)

La "morada para Él entre los humildes" o "morada interior inferior" (dira batahtonim) se refiere a las manifestaciones de la luz del infinito en la realidad inferior como en los mundos superiores. Refleja la voluntad divina de revelarse invirtiendo su esencia para iluminar la realidad oscura. El significado de la unidad inferior es que ayuda a cumplir la voluntad divina de revelarse en su contrario; el culto religioso está dirigido a establecer las condiciones que hacen posible la "residencia inferior" y la revelación del influjo de la luz del infinito debajo, "para iluminar las tinieblas en particular". (Likkutei Torah, Va-Yikra, Pikudei, fol. 3a).

La esencia de Su intención, alabado sea Él, es que debe haber un habitar abajo en particular... y que debe haber una manifestación abajo igual que arriba y, más aún, aún más intensamente y un exceso De luz debe revelarse en lo que en realidad es más inferior. (Likkutei Torah, Ba-Midbar, fol. 37a)

Aunque el ascenso (ratso) es más alto, el propósito de la creación es tener "una morada para Él entre los humildes", por lo que debe haber una manifestación divina abajo, y este es el significado de "descender" (shov). (Likutei Torá, Devarim, fol. 87b)

Cada uno de estos dos aspectos refleja una contradicción: el ser del espíritu busca encarnarse en la materia, y la materia busca elevarse al espíritu. Ambos se originan en el esfuerzo intelectual consciente que dilucida la esencia de los procesos divinos. Continúan a través del esfuerzo intelectual para lidiar con la brecha entre lo palpable y lo abstracto, lo que provoca un cambio en los patrones de concepción, y culminan en una interiorización profunda dentro del alma y en la identificación espiritual y emocional con los contenidos de la contemplación. Estas dos perspectivas son dominantes en la adoración de Dios, y en la conciencia contemplativa y extática: "Y deja que tus ojos vean como si fuera un espejo iluminado... es decir, la concepción de la divinidad tal como es realmente y no como es". está captada y oculta en las percepciones [comunes]" (Rabí Dov Baer, Shnei ha-Meorot, fol. 11b).¹⁴

La estructura dialéctica esencial de la teosofía de Habad y del culto de Habad se deriva de la percepción de la esencia dual de Dios, que anhela convertirse en la Nada y el Ser al mismo tiempo, o que desea tener una esencia trascendental, por un lado, y una esencia inmanente, por el otro.¹⁵ Estas dos tendencias de la voluntad divina—el aspecto de ratso vashov, el dinámico "ascenso y descenso" y el aspecto de "revelación y ocultación"—dirigen la adoración de Dios en dos sentidos opuestos. Una es la dirección espiritual que anhela los cielos y busca la Nada, trascendiendo las barreras de la realidad, conocida en la terminología de Habad como "amor en las llamas del fuego", "más allá de la razón y el conocimiento". dirección concreta que se esfuerza por hacer descender a Dios al dominio de Yesh, "atraerlo a vasos", "revelarlo dentro de la realidad" y "hacer una morada para Él entre los humildes". La primera dimensión generalmente está vinculado a la oración (avodah, "adoración", en el vocabulario de Habad) y

El doble significado de la lucha por la elevación mística. La segunda dimensión está ligada a la observancia de los mandamientos y al estudio de la Torá.

He aquí que hay dos aspectos en la adoración a Dios. Uno es el amor en las llamas del fuego y el deseo muy fuerte de dejar el cuerpo y separarse de la oración, y este es el "gran amor" que la vasija del corazón no puede contener porque el corazón no puede contener una inspiración extática tan poderosa. Por lo tanto, no puede permanecer dentro del cuerpo y busca salir de su envoltura De materia corporal. Y el segundo es el aspecto de la inspiración que se asienta en el corazón, y su principal preocupación es hacer descender la divinidad desde lo alto, específicamente en las diversas vasijas de la Torá y los mandamientos. Y este es el asunto del ascenso y el descenso. (Torá Or, Va-Yishlakh, p. 49)

La adoración es un aspecto del ascenso y la aniquilación, y la Torá y los mandamientos son un aspecto de los pasadizos que atraen el influjo divino desde arriba hacia abajo. (Etalej, 28)

Existencia³¹

La esencia de la materia de la Torá y la oración, como se sabe, se alude en el versículo "y los seres vivientes se lanzaban de un lado a otro" (Ezequiel 1:14), es decir, la fuerza de ascenso y descenso: la raíz y fundamento de la oración está en ascenso ("hacia") y la Torá es un aspecto de descenso ("hacia"). (R. Dov Baer, Derekh Hayim, Sha'ar ha-Tefila, fol. 50b)

Habad combina las dos tendencias contradictorias de un espiritualismo quietista que responde a la voluntad divina de anularse y aniquilarse (ascenso) y un activismo espiritual, que responde a la voluntad divina de materializarse (descenso).¹⁶ Así, junto con la expresión amplia de la tendencia contemplativa que busca la "anulación del ser" y el "despojo de la corporeidad" en la contemplación mística, en el abandono de las cosas de este mundo, en la adhesión a Dios, existe también una tendencia activa que desea "hacer descender la divinidad de lo alto", que otorga gran valor a la vida religiosa y material y requiere la participación en el mundo de la acción desde el punto de vista de los mandamientos prácticos y el estudio de la Torá, así como a través de la participación en las obligaciones sociales de servicio público.

Los Sistemas Dialécticos

La singularidad del pensamiento de Habad radica en la compleja formulación de sistemas dialécticos que poseen dos focos. Estos sistemas otorgan gran significado a cada una de las dos dimensiones que reflejan el doble sentido de la existencia, e interpretan la relación de interdependencia entre los dos componentes de ese sentido.

Seis sistemas dialécticos centrales reflejan el significado dual de la realidad y descansan en la tensión entre la esencia de la existencia y sus diversas manifestaciones. Sin embargo, apenas hay un concepto en el pensamiento de Habad que no tenga su contrapartida dialéctica:

1. Las dos voluntades divinas opuestas, materialización y aniquilación, que determinan el ritmo de la vida divina y que, en la terminología de Habad, se denominan ratso vashov (ascenso y descenso), o expansión y retirada.¹
2. Las dos formas de presencia divina, la trascendencia y la inmanencia, que Habad llama "rodeando todos los mundos" y "penetrando todos los mundos".
3. Los dos opuestos, la apariencia revelada de la realidad y su verdadera esencia infinita, que se definen como Yesh y Ayin, reflejan el doble significado de la existencia en el que todo se encarna a sí mismo y a su opuesto.³
4. Dos puntos de vista que interpretan la realidad: "en cuanto a Él" y "en cuanto a nosotros". Es decir, el punto de vista divino que concibe la verdad de la realidad, y el punto de vista humano que percibe su apariencia, su imagen revelada, que es ilusoria.⁴
5. Las dos almas que componen la mente humana: el alma bestial y el alma divina. El primero representa lo terrenal,

tendencia revelada; y el segundo la tendencia a elevarse a la esencia divina escondida.⁵

6. Las dos dimensiones en el culto a Dios, que responden a la voluntad divina de aniquilarse, por medio de la oración extática, al despojo de la corporeidad y aniquilación del ser, por una parte, y a la voluntad divina de materializarse, por medios de adoración en la Torá y las observancias de los mandamientos, y atraer la luz divina a los detalles del Yesh y las profundidades de la materia, por el otro.⁶

El vínculo entre cualquiera de estos pares de opuestos es una relación constante. El primer miembro es la fuente De la vitalidad y del nacimiento que está relacionado con la infinita expansión divina, y el segundo miembro es la manifestación limitada que puede ser comprendida, que está atrapada en la materia y que se relaciona con la realidad material finita. Sin embargo, cada uno de estos opuestos cambia su esencia fundamental e incesantemente: lo infinito anhela manifestarse en lo finito, y lo finito aspira a ser envuelto nuevamente en lo infinito. Esto plantea un proceso de diferenciación y manifestación dentro de la corporeidad, por un lado, y un proceso de unificación y despojo de la corporeidad, por el otro. Estos son los que determinan las leyes de toda existencia en todas sus manifestaciones.

La estructura esencialmente dialéctica de la teosofía de Habad puede dar lugar a interpretaciones erróneas. Se preocupa, por un lado, de la trascendencia espiritual del mundo, mientras que, por el otro, afirma la inmanencia divina en el mundo. Esencialmente mira en ambas direcciones de la voluntad divina dual, y modela el culto religioso en ambas direcciones. Por lo tanto, uno no puede sacar inferencias con respecto a su aparición sobre la base de un determinado capítulo o un párrafo específico o sacar conclusiones penetrantes que aborden solo una dimensión del pensamiento de Habad, cuando de hecho la dimensión espiritual y la dimensión concreta están entrelazadas, inseparablemente. , como expresión del doble sentido de la existencia y como respuesta al carácter dialéctico de divinidad-S

La doctrina de Habad tiene semblantes variados y complejos, tal como se presenta en decenas de libros. Sus principales doctrinas se exponen mediante comentarios de las escrituras y aclaración de

conceptos básicos del pensamiento cabalístico . Sus diversos formuladores eligieron formas de expresión originales junto con otras más convencionales, para la difusión de su cosmovisión religiosa. Como se señaló, ningún ángulo estrecho único dentro de la amplia gama de interrelaciones mutuas entre las diversas dimensiones puede reflejar la dialéctica esencial que subyace a su doctrina. Uno

Sistemas dialécticos

35

debe intentar descifrar la singularidad de la teosofía de Habad sobre la base de un examen de las enseñanzas y escritos dentro de la amplia perspectiva de la espiritualidad jasídica y dentro de la tradición de la Cábala. Los principios dialécticos de Habad proporcionan el denominador común para todos sus diversos aspectos. La ideología del movimiento se constituyó en el fervor del descubrimiento de un nuevo mundo de ideas, abarcando toda la realidad. Dio poderosa expresión a la renovación mística creativa que interpretó las relaciones mutuas entre los diversos componentes de la existencia.

Los libros de Habad

Las principales enseñanzas de Habad se pueden encontrar en los libros del rabino Shneur Zalman de Liadi, el rabino Dov Baer, su hijo, y el rabino Aharon Halevi de Staroselye, su destacado alumno. Se encuentran ideas importantes en las obras de los discípulos del rabino Shneur Zalman: el rabino Hillel de Paritsh y el rabino Yitshak Isaac de Homel, y se pueden encontrar aclaraciones y principios en las obras del rabino Menachem Mendel Shneurson, el Tsemah-Tsedek. Naturalmente, hay diferencias de énfasis y preocupación y también preferencias editoriales entre las diversas obras, pero las características comunes de su visión del mundo, su terminología subyacente, su mundo de conceptos y significados religiosos superan con creces las diferencias que separan las diversas obras.

Los principios principales del pensamiento de Habad aparecen en las siguientes obras:

- Rabí Shneur Zalman de Liadi, Tanya, Likkutei Amarim (Slawita 1796), siendo la edición estándar la de Vilna 1937. Torah Or (Kopys 1837), siendo la edición estándar la de Vilna 1899; Brooklyn 1978. Likkutei Torah (Zhitomir 1848), siendo la edición estándar la de Vilna 1904; Brooklyn 1979. Boneh Yerushalayim (Jerusalén 1926). Maamarei Admor ha-Zaken, Ethalekh-loznyia (Brooklyn 1957). Maamarei Admor ha-Zaken, Hanahot ha-RAP [Rabino Pinhas Reizes] (Brooklyn 1957). Maamarei Admor ha-Zaken, 5562-5570 (Brooklyn 1958 et seq.) Maamarei Admor ha-Zaken ha-Ketsarim (Brooklyn 1986).

- Rabino Aharon Halevi Horowitz de Staroselye, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah (Shklov 1820).
Sha'arei y Avodah (Shklov 1821).
Avodat ha-Levi (Lemberg 1862).
- Rab Dov Baer Shneurson, Kuntres ha-Hitpa'alut, nc, escrito en 1814, impreso por primera vez en la década de 1830; trans. L. Jacobs, Tract on Ecstasy (Londres 1963).
Sha'arei Teshuvá (Zhitomir 1904);
Derekh Hayim (Tercer volumen de Sha'ar ha-Teshuvah; Zhitomir 1863).
Kuntres ha-Hitbonenut, escrito en 1814, publicado en Copies 1820, en Ner Mitzvah ve-Torah Or.
Torat Hayim, (Copia 1826).
Ner Mitzvah ve-Torah Or (1820 copias).
Sha'ari Orah (Copia de 1822).
Shnei y Meorot (Lvov 1882).
- Yitzhak Isaac Halevi Epstein de Homel, Maamar y Shiflut y Simha, nc
- Rabino Hillel de la parroquia, Likutei Biurim (Varsaw 1868).
- Rab Menachem Mendel, The Tsemah-Tzedek, Derekh Mitzvotekha (Poltava 1911).
Derekh Emuna (Poltava 1912).¹

Los volúmenes de las cartas del rabino Shneur Zalman, el rabino Dov Baer, el rabino Aharon Halevi y su correspondencia con asociados en Rusia y en la Tierra de Israel han conservado material histórico y teológico de gran valor. Los artículos más importantes aparecen en Iggrot Ba'al ha-Tanya u-Bnei Doro (Jerusalén 1953), ed. DZ Hillman, y en Iggrot Codesh (Nueva York 1980), ed. SD Levine. Material biográfico significativo sobre el crecimiento del movimiento Habad se encuentra en HM Hielmann. Beit Rabi (Berdichev, 1902), y en M. Teitelboim, Ha-rav mi-Liadi Il-Mifleget Habad (Varsovia, 1910).

Además de lo anterior, cientos de otros volúmenes reflejan las enseñanzas de Habad y su desarrollo a lo largo de dos siglos e intentan tratar de manera práctica el significado de los conceptos jasídicos y

cabalísticos.² Cualquier esfuerzo por presentar los principios principales de la doctrina Habad debe tener en cuenta que su vasto alcance impide determinaciones unívocas y que no es posible ofrecer un análisis uniforme y exhaustivo

Los libros de Habad

39

presentación de vistas dispuestas en miles de páginas. El presente estudio busca resaltar la estructura central de la doctrina Habad, que tiene un significado esencial para su visión del mundo, y ofrece una visión amplia y consecutiva de la doctrina de la divinidad y el culto divino a la luz de la nueva realidad espiritual.

Los cuatro temas de discusión

La literatura de Habad analiza cuatro temas principales:

1. La doctrina de la divinidad y la formulación de una teología mística integral, que busca descifrar el sentido de las relaciones entre Dios y el mundo.
2. La doctrina del alma y la definición de la psicología del culto divino basada en una visión del alma como un reflejo del reino divino.
3. Culto divino multifacético que refleja la dualidad de la voluntad divina y las etapas por las cuales puede ser comprendida a través del esfuerzo humano.
4. Las contradicciones que surgen de la discontinuidad entre los supuestos místicos y la experiencia humana, y los valores religiosos que forman un puente entre las tendencias espirituales, éticas y halájicas y las verdades místicas en áreas donde estas entran en conflicto.

Todos estos temas se tratan tanto directa como explícitamente, y también se tratan en diversas obras exegéticas y homiléticas. El contexto espiritual de la discusión se encuentra en el ámbito de la Cábala, y los problemas a los que se enfrenta se toman del mundo del jasidismo. Sin embargo, el marco de la discusión no es meramente abstracto y teórico, sino que también tiene una orientación religiosa y social. Esta orientación se relaciona con la consolidación de la comunidad jasídica que buscaba orientación en el culto divino según las actitudes innovadas por la escuela Habad. Nuestra discusión en este libro seguirá esta división cuádruple, dando a cada uno de los cuatro temas una atención separada.

El trasfondo del argumento paradójico

La doctrina Habad presenta una cosmovisión integral que busca crear un vínculo estrecho entre el Creador y Su creación y entre las criaturas y su Creador. La entidad divina infinita se capta como la fuerza vital de la vida y la fuente de su existencia, mientras que el mundo físico se interpreta como el manto finito de la fuerza vital divina en expansión. Esta definición, que se relaciona con la doctrina jasídica de la inmanencia, deriva de la esencia dual del ser y la concepción de la unidad dinámica y continua de los opuestos dentro de la divinidad, en el mundo y en la humanidad. El sentido de la pretensión de la presencia divina en la existencia radica en la determinación de la relación entre lo corpóreo y lo divino. Se crea una perspectiva entre el elemento físico tal como se revela en el mundo y el elemento divino oculto, que le da vida. Esta perspectiva conceptual intenta cerrar la brecha entre la afirmación esencial de la inmanencia divina y la experiencia humana contradictoria que aprehende la trascendencia.¹

Por su propia naturaleza, el hombre refleja los dos aspectos contradictorios de la divinidad, el Ayin y el Yesh, el espiritual y el material. El hombre encarna los procesos de aniquilación y materialización en que posee, por la naturaleza de su mismo ser, un alma divina, que está confinada dentro de las limitaciones físicas, y también un alma bestial, que deriva de una fuente divina.²

El fin último del hombre es percibir la existencia dual de su ser esencial, que refleja los dos aspectos del ser divino, y, a través de esta percepción, cumplir su ambivalencia. La relación del hombre con

Ayin y su contemplación de la verdadera esencia del Yesh requieren que realice un doble acto de adoración conocido como ratso vashov o ascenso y descenso, que actualiza su existencia celestial y terrenal simultáneamente en relación con su fuente divina.

Como se señaló anteriormente, la adoración de Dios que se relaciona con la voluntad divina de ser revelada en Yesh y de concretarse en la realidad, se llama hamshakhah vegilui (atracción y manifestación). Esto se lleva a cabo por medio de la Torá y los mandamientos, que ayudan a "atraer" la presencia divina a los detalles de la realidad y la manifiestan en las profundidades del Yesh. El culto a Dios que se relaciona con la voluntad divina de aniquilarse a sí mismo se llama bittul ha-yesh (la anulación de la existencia), hitkalelut (inclusión dentro de la divinidad) y devekut (apego y separación); y se lleva a cabo a través de la oración y la concentración espiritual, "elevando" la presencia divina a su fuente e instigando su incorporación en las profundidades del Ayin:

Hay cielo y tierra en la Torá y la adoración de Israel, en la cual y por medio de la cual existen el cielo y la tierra físicos... y este asunto está escrito: "y las criaturas vivientes (hayot) se lanzaron y significan que **ro**"—**whichel** la fuerza divina asciende y desciende. El aspecto del ascenso [ratsol es el deseo del corazón de adherirse a Él, bendito sea Él, y también es de "correr" (merutsa), como alguien que corre hacia adelante desde donde está, así también este deseo de las criaturas de ir saliendo y levantándose de su lugar y aniquilarse y ser incluidas en el infinito, Bendito sea... Y también todas las almas de Israel en su fuente y raíz tienen este aspecto De ascenso en la voluntad y deseo de adherirse a Él, al Infinito, bendito sea Él, como está escrito, "y para tu marido será tu deseo" [Génesis 3:16]...

Y también en el alma humana debajo de la cual contempla y observa el único Nombre, cómo Él, bendito sea, renueva con Su bondad [la obra de la creación] y da a todos los mundos la existencia de la nada al verdadero ser, que por lo tanto es también un aspecto De materialidad [eretz] y también un aspecto de ascensión [ratsol y el deseo de adherirse a Él, bendito sea, y amar al Señor, porque Él es tu vida, y un aspecto De esta ascensión es la recitación De la "Shemá".

El aspecto del descenso [shovl está en la oración de las Dieciocho Bendiciones y en el estudio de la Torá, que es una revelación de la divinidad de arriba hacia abajo, como se sabe... y todo esto es mera

preparación para las Dieciocho Bendiciones , porque esta oración es la atracción de la revelación de la divinidad cuando uno dice: "Bendito seas, oh Señor, Dios nuestro", esta es una revelación de aquello que rodea a todos los mundos en Aquel que impregna todos los mundos. .porque la subida es también por el bien de la bajada, como es sabido...

El argumento paradójico

45

Y después de las Dieciocho Bendiciones, en el estudio de la Torá, esta revelación es atraída hacia la Torá, como está escrito y la Torá Or... y por el aspecto del ascenso mencionado anteriormente, el espíritu es atraído hacia arriba desde abajo... -y luego en el cumplimiento de los mandamientos lo atrae hacia el descenso... y como se sabe en la raíz del asunto de los mandamientos, en realidad atrae la luz hacia la vasija. (Torá Or, Bereshit, págs. 2-3)

Estas dos dimensiones se basan en una estructura de los supuestos esenciales que Habad colocó en la base de su sistema. Estos supuestos son una expresión acósmica de la doctrina jasídica de la inmanencia que proclama la presencia de la deidad en la realidad y la presencia constante de la abundancia de la fuerza vital divina en toda la existencia, en todas sus dimensiones. Asimismo, contempla la realidad corpórea como un manto de la luz del infinito y como un recipiente de la presencia divina.³ La versión Habad de la doctrina de la inmanencia define claramente la paradójica estructura de relaciones entre el ser divino y sus manifestaciones corpóreas, que es basado en la afirmación de que solo la esencia divina existe realmente, y la realidad está vacía de actualidad y nula desde el punto de vista de la divinidad:

"Porque todo en el cielo y en la tierra" significa que todo se anula con respecto a Él, alabado sea Él, y ante Él las tinieblas y la luz, así como lo alto y lo bajo, son iguales, porque su sustancia y ser se encuentran abajo como ellos. se encuentran arriba, verdaderamente sin ninguna diferencia o cambio en absoluto, y el aspecto de superior e inferior no se aplica en absoluto a Él, alabado sea Él, o el aspecto del cielo y la tierra. (Rabí Shneur Zalman, Torah Or, Va-Erah, p. 110)

Del supuesto de la igualdad de la presencia divina en todas las cosas, los maestros de Habad concluyeron que la existencia del mundo es nula y sin sentido con respecto a su fuente divina.⁴ La posición contemplativa de uno como observador con respecto a la deidad "Quien impregna todo" y hacia el mundo, "que es nulo ante Él", es el valor religioso supremo enseñado por Habad. La tarea espiritual emprendida por el movimiento insiste en la verdad del ser más allá de la vestidura corporal, accesible a través del desciframiento de la esencia divina de

todos los seres más allá de la materialidad manifiesta, y la contemplación del Ayin más allá del Yesh. Los maestros de Habad se esforzaron por cerrar la brecha entre su afirmación inmanente-cósmica y la experiencia humana contradictoria, que no percibe estas suposiciones de manera evidente.⁵

La
segunda parte

La Doctrina de la
Divinidad, la
Teología Mística

Acosmismo

La doctrina Habad de la divinidad se basa en el supuesto básico del pensamiento jasídico que mantiene una dualidad de toda existencia, inferida de la dualidad de la divinidad. Sin embargo, mientras que los dos polos de la esencia divina se presentan en el pensamiento cabalístico como componentes de los procesos dinámicos que se determinan mutuamente y condicionan el ritmo de la vida divina en su reciprocidad, en el pensamiento Habad se iluminan desde un ángulo de visión extremo e inédito, que atribuye el ser absoluto a uno y la nada absoluta al otro.

La doctrina Habad de la divinidad se basa en una concepción acósmica del mundo que reconoce la existencia de una sola entidad divina y que ve todas las demás realidades como una ilusión desprovista de sustancia. El acosmismo es un concepto que expresa el argumento de la única entidad divina. existencia de la esencia divina y niega que el mundo sea una entidad distinta:

Pero en cuanto a Su bendito Ser y Esencia, está Escrito, "Yo, el Señor, no he cambiado" (Ylalachi 3:6); ni en términos de cambios de la emanación del más alto de los niveles al más bajo, porque así como Él, bendito sea, se encuentra en los mundos superiores, también está presente en los mundos inferiores... solo, uno y único, antes de los seis días de la creación, así es ahora después de la creación. Esto se debe a que todo es absolutamente como nada y nada en relación con Su ser y esencia. (Tania, pág. 219)

Desde este punto de vista, la esencia divina impregna cada lugar con una unidad sustancial absoluta, por igual, sin cambio de entidad, lugar o tiempo. En la visión acósmica, Dios es la única realidad y todo lo demás no es más que un velo de ilusión. El mundo no existe independientemente, sino más bien, todos

el ser, en todas sus manifestaciones, se asienta sobre una sola entidad que anula toda existencia independiente del detalle individual e incluso de su generalidad, dejando la esencia divina como única y verdadera realidad.² El problema de la existencia del ser no divino dentro de la plenitud divina fue contrarrestado en la doctrina de Habad por medio de la declaración radical de que todas las cosas perceptibles por el hombre como una dimensión discernible o como poseyendo un aspecto separado de la realidad son simplemente reflejos de su propia miopía, una ilusión, una mentira o mera imaginación:

Porque en verdad no hay lugar desprovisto de Él y Tú haces que todo viva... -y no hay nada verdaderamente fuera de Él. Sólo que los mundos visibles parecen ser una entidad y algo separado en sí mismo a nuestros ojos solo a causa del ocultamiento y la gran cantidad de retiros. De hecho, ante Él, bendito sea Él, en quien no existe retirada ni ocultación, en verdad no hay nada excepto Él, bendito sea Él, el Uno, la Verdad. Todo es sólo Su divinidad, bendito sea Él, que hace que todo sea, y en verdad el Yesh está enteramente anulado. (Rabí Shneur Zalman, Likkutei Torah, Shir ha-Shirim, fol. 41a)

La realidad limitada del hombre no es la verdadera realidad. Es una realidad aparente porque la realidad permanece aparente mientras se la conciba en los límites de su contracción y limitación: "La verdad es que nada material o espiritual es una barrera ante Él - [como está escrito] '¿No ¡llenad el cielo y la tierra! y 'Todo el mundo está lleno de Su gloria' y 'No hay lugar desprovisto de Él, arriba en los cielos y abajo en la tierra no hay nadie más', y 'Él impregna todos los mundos'" (Tanya, p. 190).³ La perspectiva acósmica de Habad aparentemente se basa en una visión similar presente en la Cábala de Rabí Moshe Cordovero, que establece en términos inequívocos: "Él se encuentra en todas las cosas, y todas las cosas se encuentran en Él, y no hay nada desprovisto de Su divinidad, el cielo lo libre. Todo está en Él, y Él está en todo y más allá de todo, y no hay nada fuera de Él" (Eilima Rabati, fol. 25a). Sin embargo, la doctrina Habad no se contenta con el acosmismo como un mero principio teológico. Los pensadores del movimiento sondearon el significado paradójico de la visión acósmica, examinaron la cualidad ilusoria de la existencia mundana y la omnipresente presencia de Dios, y la confrontaron con la experiencia humana contradictoria.

La suposición de la inmanencia subyace a la reivindicación de la igualdad absoluta de la presencia divina en la existencia y la negación de la verdadera esencia a cualquier cosa fuera de la divinidad:4

Su Esencia y Ser, bendito sea, que recibe el nombre de En Sof ("Infinito"), llena completamente toda la tierra temporal y espacialmente. En los cielos arriba y en la tierra [abajo] y en el A

cuatro direcciones, todas están igualmente impregnadas con la luz del bendito En Sof, porque Él está abajo en la tierra exactamente como arriba en los cielos. Porque todos, [el cielo y la tierra] están dentro de las dimensiones del espacio que están completamente anuladas a la luz del En Sof, bendito sea. (Tania, pág. 164)

La infinidad de la deidad lo obliga a estar en todas las dimensiones de la existencia, incluidas las visibles dentro de los confines del mundo finito, sin ningún cambio ni limitación. Esta Presencia que todo lo abarca es la base para la afirmación de la presencia absolutamente igual de la esencia divina en toda la creación. El argumento de la naturaleza inmutable de Dios frente a la experiencia humana de la existencia limitada del mundo, en sí mismo, casi obliga a negar toda experiencia empírica y también requiere el argumento de que la realidad no es más que una ilusión en relación con la verdad de lo divino. Sí.5

Esto no es solo una expresión de una visión abstracta, sino también un desafío a la comprensión intelectual basada en la experiencia sensorial, así como a la dirección intencional y deliberada de la conciencia religiosa hacia una fe determinada y formulada en la conciencia del creyente:

Es decir, comprender en el conocimiento humano Su unidad, bendito sea, en los siete cielos y los cuatro puntos cardinales, "y yo soy el Señor, no he cambiado", porque Él no tiene cambio, tal como antes de la creación de el mundo también es Él verdaderamente ahora, porque todos los mundos son aniquilados en total aniquilación ante Él. ..y aunque los mundos nos parezcan una entidad, eso es una completa mentira. (Torá Or, Tisa, p. 172)

Esta fe incluye la singularidad de la esencia divina y la falta de cambio en ella, la nulidad de la existencia con respecto a ella y el carácter ilusorio de la existencia. También reconoce la falsedad del mundo sensorial y la invalidez de la experiencia empírica:

Porque no existe en el mundo otra entidad que Él... porque no hay sustancia verdadera más que Él. Porque si, a causa de los vasos y el ocultamiento, otras entidades parecen ser sustanciales, en realidad no

son sustanciales en absoluto. Porque Él, bendito sea, es la esencia de todas las esencias, y en realidad no existe otra sustancia sino Él. (R. Aharon Halevi, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, portal I, Capítulo 2)

El acosmismo es una perspectiva religiosa basada en una paradoja epistemológica. El hombre está llamado a negar su experiencia sensorial y su conocimiento empírico ya abrazar una forma de conciencia que sostiene que todo es una sola sustancia divina. Está llamado a creer que en verdad lo divino y lo discernible son idénticos, y que todo lo que se desvía de esa suposición no es más que un velo.

de la ilusión y un resultado engañoso de la imaginación sensorial o un resultado de la miopía intelectual:

Parece y nos parece, que la tierra y el cielo y todas las cosas creadas, son como cosas existentes. Pero en verdad, '41 el Señor no ha cambiado', está escrito... y todo ante Él es como nada, verdaderamente como nulo y sin valor, sólo que el mundo parece y aparece a los ojos de la carne como una cosa existente en sí mismo (Rabí Shneur Zalman, Likkutei Torah, Ba-Midbar, fol. 88b).

La discriminación penetrante de la relatividad de la conciencia y la distinción con respecto a la naturaleza ilusoria de la existencia presenta claramente la suposición de que es el punto de vista el que determina el significado de la existencia y no la realidad ontológica. La realidad y la ilusión están determinadas por la conciencia y no por la experiencia sensorial: "¡y lo que vemos como el ser existente del mundo es solo imaginación!" (Rabí Shneur Zalman, Boneh Yerushalayim, p. 54). "El reconocimiento de la unidad de la divinidad significa que solo Él existe, y que nada lo iguala en absoluto, y que Él es la sustancia de todas las cosas que significan la realidad, y no hay nada fuera de Él que pueda ser considerado como realidad en absoluto" (Yitzhak Isaac Epstein de Homel, Maamar ha-Shiflut ve-ha-Simha, Capítulo 36).

El rabino Shneur Zalman formula la posición acósmica como un principio de fe al comienzo de sus escritos:

Para dilucidar este asunto con claridad, primero debemos referirnos brevemente al tema y esencia de la Unidad del Santo, bendito sea, Quien se llama Uno y Único, y "Todos creen que Él está Solo", exactamente como Él era antes de que el mundo fuera creado, cuando no había nada fuera de Él, como está escrito, "Tú eras el mismo antes de que el mundo fuera creado; Tú eres el mismo desde que el mundo fue creado..." Esto significa: exactamente el mismo mismo sin ningún

cambio, como está escrito: "Porque yo, el Señor, no he cambiado", ya que este mundo y asimismo todos los mundos superiores no efectúan ningún cambio en Su bendita Unidad, por haber sido creados ex nihilo. Porque así como Él era Solo, Único y Único, antes de que fueran creados, así es Él, Uno y Solo, Único y Único después de que fueron creados, ya que, fuera de Él, todo es como nada, verdaderamente como nulo y vacío. (Tania, págs. 50-51)

La divinidad es la única y verdadera esencia, y las categorías de cambio y ocultación, realidad y ausencia, no se aplican a ella. El rabino Shneur Zalman se esfuerza por presentar el punto de vista divino de la existencia en el que Yesh y Ayin son idénticos, porque Yesh carece de realidad:

Dado que esto es así, sabrás en consecuencia que "En el cielo arriba y en la tierra abajo ayin od, no hay nada más". Esto significa que incluso la tierra material, que parece a los ojos de todos ser Yesh absoluto es nada y nada completo [ayin va-efes mamash] en relación con el Santo bendito sea Él. (Tanya, p. 160)

Para uno, eso es. Él es uno en el cielo y en la tierra... porque todos los mundos superiores no ocupan espacio para ser Yesh y algo separado en sí mismo, y todo ante Él es como Ayin, verdaderamente como nulo y vacío, y no hay nada aparte de Él. (Torá Or, Mi-Ketz, p. 64)

El significado de los conceptos Yesh y Ayin se alternan respectivamente según el punto de vista desde el que se discutan. El Ayin es el término cabalístico para la esencia divina y el símbolo de su infinitud; y Yesh es el término común para la existencia terrenal y el símbolo de todas sus manifestaciones. Sin embargo, al mismo tiempo, en la cosmovisión de Habad, la realidad es Ayin con respecto a su vacuidad (Ayinut), y la divinidad es Yesh con respecto a su verdadera esencia [yeshut] desde el punto de vista divino.⁶ La transición desde la percepción sensorial, que percibe la realidad como Yesh y la divinidad como Ayin, hasta la visión contemplativa, que ve la realidad como Ayin y la divinidad como Yesh, es el foco de la comprensión religiosa:

He aquí, ahora debes entender que el surgimiento de las cosas creadas [es que son]... esas cosas creadas que fueron creadas desde Ayin hasta Yesh [ex nihilo]. En verdad son como Ayin, y la emanación divina, que es un aspecto de la divinidad, es Yesh... Así, las cosas creadas son verdaderamente Ayin, y se las considera nada y vacías con respecto a

las luces de la divinidad. emanación, y se llaman Yesh. (Shnei ha-Meorot, fol. 28b).

En general, el mundo parece ser Yesh y el Dios invisible se capta como Ayin, y esta es la forma común de ver Yesh y Ayin, pero en realidad la situación es la inversa. El Santo, bendito sea, es el único Yesh verdadero, mientras que el mundo, que en sí mismo carece de cualquier fuerza vital, es en realidad el Ayin.⁷

El atrevido desafío a toda concepción aceptada, es decir, la negación de la esencia de todo el mundo revelado y la atribución de la esencia única a la divinidad oculta o la colocación de una paradoja conceptual en la base de una cosmovisión y el culto a Dios. , son rasgos prominentes de la doctrina Habad. El significado de esta paradoja es la negación absoluta de todo lo que se basa en la conciencia sensorial y la afirmación absoluta de todo lo que se basa en la contemplación intelectual, la intuición mística y la intuición de la fe. Todo lo que se basa en la conciencia sensorial o la rutina de la realidad terrenal es meramente imaginación, vanidad, ilusión o miopía intelectual, mientras que la verdad de las cosas desde el punto de vista divino es que "fuera de Él, todo es como nada en verdad como nulo y vacío". La limitada realidad humana tangible no es una realidad verdadera, es solo aparente, porque toda realidad es aparente cuando se la capta en sus confines, o su tzimtzum. Se convierte en verdadera realidad cuando se fusiona con la vitalidad divina que lo rodea, al ser anonadada en Dios.

La distinción presentada aquí es entre mahut (lo esencial) y gilui (lo manifiesto), o entre la verdad divina del ser y la comprensión humana limitada desde el punto de vista sensorial. La tajante distinción entre la verdad de las cosas desde el punto de vista divino, en el que la realidad es un aspecto de la nada y la nada, y el error, la brevedad de la visión, la imaginación, la ilusión y la mentira desde el punto de vista humano, que yerra y ve la realidad como una esencia por derecho propio, sirve como base de la cosmovisión de Habad. Esta distinción es también el fundamento del culto divino, que asume el objetivo de abrazar el punto de vista divino sobre la verdad del ser.

La concepción de la realidad absoluta de la esencia divina, que abarca todas las cosas y niega la realidad esencial a todos los demás estados del ser, se expresa en fórmulas tales como: "no hay nada fuera de Él, y no hay lugar desprovisto de Él, y de hecho, "el Yesh es

aniquilado por completo". Estos se convierten en los principales criterios para la concepción religiosa. La suposición de que "no se encuentra en el mundo otra esencia que Él" sirve como base para una confrontación profunda con el significado de la realidad que contradice la suposición de la unicidad de la esencia divina. Es el fundamento para un examen comprensivo de la esencia revelada y oculta, sustancial e ilusoria del ser. También es la base para el estudio de la disparidad entre la aprehensión sensorial y la comprensión intelectual como formas de interpretar el mundo y relacionarse con él.

La doctrina acósmica de Habad se basa en un desafío a la visión empírica ya los criterios convencionales ya los límites de la comprensión humana. Su supuesto básico sostiene que existe una sola esencia, la esencia divina, que llena toda la existencia. Toda otra realidad, que parece sustancial, no es más que una ilusión, una miopía intelectual y una mentira.

El punto de partida es la verdad del ser desde el punto De vista divino, "En términos del Infinito, todos los Mundos son nada absoluto, pura nada, inexistente" (Tanya, p. 320).

La premisa acósmica se basa, como se ha dicho, en el punto de vista divino, respecto del cual todos los mundos están desprovistos de sustancia discernible, y toda realidad carece de verdad empírica. Este punto de vista es

A

basado en la distinción entre yeshut (sustancia) y kiyyum (existencia); las cosas que están separadas de la divinidad tienen existencia pero no sustancia, pues sólo hay una realidad sustancial, que es la divina.

La posición básica con respecto a la realidad es su estimación como manifestación de la sustancia divina, que la hace existir, la sustenta y la mantiene incesantemente. Asimismo, la relación de la realidad con la esencia divina, que le da vida, es vista como una relación de total aniquilación, pues cuando se la ve independientemente es una existencia sin sustancia.⁸

Pero los mundos no tienen realidad en absoluto sin Su fuerza divina, bendito sea Él, y Él les da vida y los sustenta en cada momento. (Rabí Shneur Zalman, Boneh Yerushalayim, p. 6)

Porque el surgimiento de todos los mundos superiores e inferiores a partir del no ser, y su vida y existencia sosteniéndolos para que no vuelvan a la inexistencia y la nada, como era antes, no es otra cosa

que la palabra de Dios y es el soplo de su boca bendita que está vestido en ellos. (Rabino Shneur Zalman, Tanya, p. 51)

El mantenimiento de la existencia depende de la fuerza de vida divina, y el mundo existe solo en virtud de la esencia divina inmanente dentro de él, como dice el rabino Shneur Zalman: "con la retirada del poder del Creador de la cosa creada, Dios no lo quiera, volvería a la nada y completa inexistencia. Más bien, la Fuerza Activadora del Creador debe estar continuamente en la cosa creada para darle vida y existencia" (Tanya, p. 154).

La existencia ilusoria de la realidad ha sido posible gracias a la sustancia divina, que la hace existir en todo momento. Corresponde al hombre pensar en todas las cosas creadas como siendo verdaderamente nada y nada, a pesar de todas las apariencias, tal como se considera en el pensamiento divino, ya que: "toda persona inteligente comprenderá claramente que cada criatura y cada ser es en realidad considerado nada y absoluto la nada en relación con la Fuerza Activadora y el 'Aliento de Su boca' que está en la cosa creada, llamándola continuamente a la existencia y llevándola del no-ser absoluto al ser" (Tanya, p. 155).

La lucha no es determinar los hechos tangibles sino interpretarlos. Como se ha señalado, cualquier visión de la realidad como esencial, como poseedora de una existencia independiente y autónoma es meramente miopía intelectual sumisa a la calidad ilusoria de la existencia mundana: "aunque los mundos nos parecen un Yesh, esto es una mentira total" (Torá O, Tisa, fol. 86b). Mientras que la visión que percibe la realidad como

nada y nada, como anulado y desprovisto de sustancia, refleja la verdad tal como se capta desde el punto de vista divino. En este contexto, se formula la paradoja básica de Habad: la realidad se convierte en una ilusión desprovista de sustancialidad, de la que Dios como sustancia concreta está ausente dentro de los límites de la comprensión humana, mientras que la divinidad se convierte en la única sustancialidad esencial, aunque no sea inmediatamente. dentro del área de aprehensión humana:

En verdad todo es como nada y nada... [La miopía humana] es sólo por la rutina a la que estamos habituados en este mundo, que uno mira sólo la corporeidad grosera, y no puede mirar las cosas exaltadas sino sólo las la materialidad de las cosas que ocultan y encubren y niegan la verdad, que a causa del ocultamiento de la divinidad parece ser material. Todo el principio del culto es [la exigencia del hombre] de

ser sustraído de su lugar y de la percepción sensorial humana, para alcanzar la verdad que no está vestida... es decir, habituarse a contemplar la espiritualidad que da vida. ...y la percepción principal ... es que toda la realidad y su percepción es nada, y este es el objetivo de toda adoración (Avodat ha-Levi, III, Likkutim 97b—98a; Rabí Shneur Zalman, Igrot Kodesh, Kuntres Miluim, págs. 10-12).

El Yesh de la realidad no puede soportar el escrutinio de un examen ontológico, pero puede resistir meramente el criterio epistemológico. La experiencia empírica del mundo existente no es adecuada para avanzar afirmaciones sustanciales sino que se rechaza ante el ángulo de visión divino sobre la realidad. El gran esfuerzo intelectual invertido en los escritos de Habad está destinado a acercarnos lo más posible al punto de vista divino, según el cual cada criatura y ser es considerado como nada y nada con respecto al poder activo dentro de él.

El aspecto dual de la fuerza de vida divina, sin la cual no hay nada, desde el punto de vista divino, y la vestidura corpórea, fuera de la cual no hay nada, desde el punto de vista humano, es la contradicción entre la afirmación de la inmanencia divina, en principio, y la experiencia trascendente de la divinidad, de hecho:

En verdad, Dios, como es Su Nombre, así es Él. Aunque Él penetra todos los mundos superiores e inferiores, desde la cima De todos los niveles hasta este mundo físico inferior, como está escrito: "¿No lleno Yo los cielos y la tierra?" Yo mismo, de hecho, es decir, Su Ser y Su Esencia, por así decirlo [es decir, inmanencia], y no solo Su gloria, aun así, Él es kadosh (santo) y distinto de los mundos superior e inferior, y no está en absoluto contenido en ellos, Dios lo libre [es decir, trascendencia]. (Tania, pág. 221)

La dualidad divina esencial se convierte, en la comprensión humana, en una polaridad entre la realidad divina que, aparentemente, abarca todas las cosas, pero que no puede ser comprendida por el hombre, y una realidad de hecho desprovista de Dios, que el hombre experimenta en el aspecto del Sí. Esta dualidad determina su existencia paradójica dentro de la dinámica de contradicciones más allá de su comprensión. O, desde un enfoque diferente, existe una contradicción entre la pretensión de la inmanencia divina que argumenta la presencia y exclusividad de la divinidad en todas las cosas y la naturaleza opuesta de la experiencia humana, que es la de la trascendencia, percibiendo el mundo como un caparazón, como corporeidad desprovista de Dios, como mentira, e incluso como fuerza satánica. Esta contradicción determina el marco de

la conciencia religiosa Habad, que exige que el hombre asuma una posición contemplativa y distinga constantemente la verdadera relación entre la apariencia de las cosas y su esencia, entre el Yesh y el Ayin, entre la aparente contracción de la divinidad (tzimtzum) y la verdadera expansión de la fuerza divina, a pesar de la experiencia humana que contradice estas afirmaciones.

La relación entre Dios y el mundo

A la suposición jasídica básica de que Dios lo impregna todo y que el mundo existe sólo en virtud de la presencia divina que lo recubre, Habad añadió la premisa de que "no hay nada fuera de Él". Tomaron esto literalmente en el sentido de que no hay otra realidad separada e independiente más allá de la realidad única y que todo lo abarca del Infinito: "Y no hay 'Nada más'. fuerza y Su bendita abundancia. Así todo es anulado ante Él y parece ser nada" (Boneh Yerushalayim, p. 6). Junto a este argumento, la doctrina de Habad enfatiza con un tono panenteísta, que el Infinito comprende toda la realidad en su existencia como sustancia, en cuanto que es la única entidad que verdaderamente existe, porque todo lo material es meramente una manifestación de él. 1

Todo lo existente está incluido en la esencia divina en relación de dependencia con el ente que le da vida y existencia. Es decir, la realidad del mundo está condicionada a la realidad del fundamento que lo sustenta, y el mundo no tiene existencia real sin ese fundamento. La realidad yace dentro de la divinidad, y la divinidad impregna toda la realidad que está unida dentro de ella. Por lo tanto, Dios y la realidad manifiesta, de hecho, son una y la misma cosa.

La realidad no tiene una existencia separada y no produce pluralidad dentro de la divinidad. La divinidad incluye todas las cosas, y nada existe más allá de ella con una existencia esencial. La concepción acósmico-panenteísta se expresa claramente en las palabras del rabino Aharon Halevi:

59

He aquí, todos los objetos que se encuentran en el mundo están escondidos en Su esencia, alabado sea Él, en una potencia, en el aspecto De ecuación total, porque Él es el Creador de todas las cosas. No hay nada fuera de Él, y nada está oculto a Sus ojos. Él, alabado sea

Él, está presente en toda la creación en su poder de ecuación, es decir, toda la realidad existe en virtud de Su esencia, en todos los detalles, porque Él los hace existir, y por Su poder emergen para ser. reveló. (Rabí Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 29)

El significado de la realidad y la cuestión de su existencia independiente están entrelazados con la manera en que Dios percibe a sus criaturas y creación; desde el punto de vista divino no hay existencia independiente fuera de la divinidad; y por lo tanto, desde ese punto de vista, una concepción de la realidad separada de Dios es completamente errónea:

El bendito Santo percibe que no hay ser y que los mundos no tienen sustancia separada de Él, parece el pensamiento, pues no hay nada fuera de Él, bendito sea Él, y todo lo que existe sólo existe por la verdad de Su existencia. .. Es sólo en nuestra percepción, debido al ocultamiento, que parecen ser entidades separadas. Pero para Él, bendito sea Él, no hay restricción ni ocultamiento de los reinos superiores ante Él (Rabí Aharon, Sha'arei ha'Avodah, III, Capítulo 7).

Esta visión panteísta extrema sobre la unidad de Dios y el mundo y la identidad del Creador con Su creación obligó a sus formuladores a considerar la naturaleza de la incongruencia entre la unidad y la pluralidad, a reflexionar sobre la disparidad entre el punto de vista divino y el humano contradictorio. experiencia, y condujo a un examen detallado del significado de la realidad desde estos dos ángulos de visión. manifestación o proyección de la divinidad. Según este punto de vista, la realidad tangible y sus detalles no tienen sustancia, ya que solo un todo inclusivo tiene sustancialidad:

Así para entender Su conocimiento y unidad, bendito sea Él... "y yo, el Señor, no he cambiado", y Él no tiene cambio, como antes de la creación del mundo, así es Él verdaderamente ahora, porque todos los mundos están absolutamente anulados. delante de Él, como es sabido. (Rabí Shneur Zalman, Torá o, p. 172)

Pero en cuanto al Infinito en Su bendita esencia, todo es uno, aparte de lo cual no hay nada, y no hay nada fuera de Él y nada más allá de Él y verdaderamente todo es Su poder. Sin embargo, este poder es absolutamente inconcebible. Por lo tanto, todas las cosas pueden ser finales-

Dios y el mundo

menos dividida. Sin embargo, no habrá en Él ni pluralidad ni cambio.
(Rabí Aharon Halevi, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, I, Capítulo 19)

En la base de su pensamiento, Habad estableció una serie de supuestos revolucionarios sobre las relaciones entre Dios y el mundo que se exponen en una formulación radical e inequívoca y no se sustentan en absoluto en la experiencia empírica ni en las creencias comunes. La visión de Habad no retrocede ni ante la generalización total ni ante la paradoja. El punto de partida, como se ha señalado, es que Dios es la única y única entidad y que el mundo es meramente una manifestación de la esencia de Dios, o un modo, una proyección o una cierta expresión de esa sustancia infinita.

La sustancia divina es lo que crea el mundo, lo hace existir, lo sustenta y lo mantiene constantemente, mientras que el mundo depende totalmente de este sustento, porque está en constante creación: "las cosas corporales y físicas... contienen luz y vitalidad que constantemente les dan existencia ex nihilo, para que no se reviertan y se conviertan en nada y nada como habían sido" (Tanya, p. 144). No hay, en verdad, mundo alguno que posea sustancia propia, pues la realidad del mundo visible está condicionada por la vitalidad que lo mantiene. Todo lo que existe es en realidad nada en absoluto, excepto por la sustancia divina que siempre lo sostiene, y el mundo no es más que una manifestación de la esencia divina que le da vida. La divinidad impregna todos los lugares por igual, y existe una distinción entre la realidad y la nada simplemente desde el punto de vista humano. Desde el punto de vista divino, existe una igualdad absoluta entre todas las diversas manifestaciones de la realidad corporal y espiritual: "Ahora, el núcleo y la esencia del bendito En Sof es el mismo en los mundos superiores e inferiores" (Tanya, p. 143).³ Además, en la base de su pensamiento, Habad también hace la afirmación paradójica, consistente con su carácter panenteísta, de que todo lo presente está dentro de la divinidad, pero desde el punto de vista de Dios, el mundo está desprovisto de sustancia y no tiene una existencia discriminada. La creación no constituye ningún cambio en Dios debido a Su unidad en todas las manifestaciones de la existencia:

En cuanto a Su bendita esencia,... ninguna realidad debe atribuirse a los mundos, ya que Él es simple con absoluta simplicidad e igual con absoluta igualdad, y uno no debe imaginarse que hay mundos en Él en absoluto. (R. Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 30)

Pero en cuanto a Su bendito Ser y Esencia, está escrito: 'El, el Señor, no he cambiado... e'. Porque así como Él se encuentra en los mundos superiores, así Él es precisamente en esa medida en los mundos inferiores. Porque así como Él era solo, uno y único, antes de los seis días de la creación, así lo es ahora después de la creación. Esto es así porque todo es absolutamente como nada y nada con relación a Su ser y esencia. (Tania, página 219)

El argumento panteísta sostiene que todo lo que existe está dentro de la divinidad, pero al mismo tiempo niega que el mundo tenga existencia real.

La suposición teológica básica de Habad con respecto a la singularidad de la existencia divina es la negación de que la realidad tenga una existencia sustancial: "Pero en la misma vitalidad y existencia de todos los mundos que viven y existen, todo proviene de Su bendito poder y esencia, y allí No hay nada fuera de Él porque no hay nada excepto Él". A esto se añade la generalización paradójica: "He aquí que los mundos no poseen sustancia alguna en Él, bendito sea, desde el punto de vista de Su bendita Verdad, y aparte de Él no hay nada en absoluto" (Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 22). Sin embargo, el pensamiento jasídico se tensa hasta la última etapa de una manera dialéctica, así como no hay una realidad separada ni una esencia discriminada en el mundo sin Dios, así también Dios no tiene una existencia revelada y discriminada sin el mundo. Es decir, así como no se puede hablar de la existencia del mundo sin Dios, tampoco se puede hablar de la existencia de Dios sin el mundo.⁴

El proceso cósmico de la creación es visto como una dimensión necesaria de la manifestación de la plenitud divina, y la existencia de Dios sin la existencia de las cosas creadas es incompleta. La creación está destinada a responder al anhelo divino de revelar aspectos faltantes e incompletos de la divinidad: "La intención de la creación provino de Él, bendito sea, para incorporar lo superior y lo inferior y todos los opuestos, es decir, para que hubiera una revelación de Su plenitud, bendito sea, precisamente a través del Yesh y a través de la inversión" (Rabí Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah, Petah Ha-Teshuvah, Capítulo 9). Por tanto, el mundo es una manifestación sustancial y necesaria de la esencia de Dios, porque el mundo, con su esencia unificada dentro de la divinidad y con sus manifestaciones empíricas distintas de la divinidad, es visto como una expresión de la totalidad de Dios y la unidad de Su opuestos: "Porque la esencia de la [unidad divina

se revela precisamente en la distancia y en la inversión" (R. Aharon, 'Avodat ha-Levi, Va-Yehi, fol. 74a). Es decir, la existencia del mundo condiciona la manifestación de la divinidad y su plena realización, así como la divinidad es la condición absoluta para la existencia del mundo.

1 3

Plenitud como el Incorporación de Opuestos

La hipótesis acósmica que niega la sustancialidad del mundo y capta la existencia, aparentemente separada del mundo, como de hecho idéntica a la manifestación de la sustancia divina, deja aún sin respuesta la cuestión del tránsito de lo infinito a lo finito. El tema de la fuerza motivadora para el proceso de creación y la razón de la existencia de la realidad según este punto de vista también quedan sin respuesta. La respuesta propuesta en la teología de Habad en cuanto al propósito de la creación se origina en la idea del shlemut (totalidad e integridad) de la divinidad.¹ El propósito de la creación es la realización de la voluntad de Dios de manifestarse en perfección, y porque la plenitud divina significa la inclusión de todos los opuestos, la divinidad tuvo que crear su propia inversión. De acuerdo con la dialéctica jasídica, que se basa en el pensamiento cabalístico, la verdadera unidad no puede llegar a existir excepto a través de la fuerza de división y reversión que necesariamente la precede; por lo tanto, la totalidad de la divinidad requería que sus opuestos fueran incorporados dentro de ella, y esta inversión ocurrió a través de la creación. La creación se entiende como un medio para alcanzar la perfección y la plenitud divinas, porque encarna la diferenciación, la separación y la existencia contradictoria necesarias para lograr la cohesión de los opuestos.

Porque el punto principal de la materia de la creación y la emanación De todos los mundos... es para revelar Su plenitud desde lo opuesto, en realidad... y todos estos aspectos solo pertenecen a los mundos y no a Sus benditos sustancia, pues Él es simplemente la esencia de la

sencillez, y no hay nada fuera de Él... Por lo tanto, fue... Su bienaventurado

63

intención, para ser revelado en Su bendita unificación y Unidad, incluso con respecto a aquellos aspectos pertenecientes al Yesh y a los límites, y entonces Su plenitud será revelada, ya que Él es la perfección de todo, porque es la esencia de la plenitud. que incluso las inversiones de los opuestos estarán incluidas en el Uno. (Rabí Aharon Halevi, 'Avodat ha-Levi, Va-Yehi, fol. 74a)

La creación del mundo, o el tránsito de la esencia abstracta e infinita a la esencia palpablemente encontrada en la realidad, se produjo debido al anhelo divino de revelar su plenitud. La creación es captada como la expresión del opuesto divino, que requirió, en aras de la realización de su totalidad, la inclusión de sus opuestos. La perfección divina sólo puede ser revelada a través de la revelación divina en su inversión, por un lado, y la incorporación de los opuestos dentro de su unidad, por el otro: "Porque Él es llamado 'la plenitud de todo', y la plenitud no es llamado así excepto cuando se convierte en la incorporación de todos los opuestos, como se sabe" ('Avodat Ha-Levi, 1, Va-Yehi, fol. 77a).

La afirmación de que "la revelación de cualquier cosa es en realidad a través de su opuesto" (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 10), "y dentro de todo está su opuesto y también se revela verdaderamente como su opuesto" (Rab Dov Baer, Ner Mitzvah ve-Torah Or, II, fol. 6a) se convirtió en un principio universal en las áreas del espíritu y la materia y se extendió a las relaciones entre el Creador y la creación:

Pues el punto principal de la plenitud divina es que se revela precisamente en el aspecto de distanciamiento e inversión,... pero el asunto es, como se sabe, que en cada cosa está su opuesto, y también se revela como su verdadero opuesto, y de hecho de esto mismo es evidente que todo su poder proviene verdaderamente solo del poder opuesto, y, de acuerdo con la fuerza del poder opuesto, así se encontrará verdaderamente el poder de su opuesto. (Rabí Dov Baer, Ner Mitzvah ve-Torah Or, II, fol. 6a)

El segundo principio que se deduce de esta percepción dialéctica es el principio de la doble inversión. La perfección divina está condicionada a la presencia simultánea de opuestos y a la inversión de estas contradicciones en su opuesto divino: "Porque este es el propósito de la

creación de los mundos desde Ayin hasta Yesh, para invertir el aspecto de Yesh al aspecto de Ayin" (Torah Or, Va-Yetse, p. 44).

En el punto de vista de Habad, la creación se entiende como una etapa en el proceso del advenimiento y la revelación de la divinidad, porque la revelación de la totalidad de la divinidad necesita el proceso cósmico que permite que se revele en todas sus dimensiones y aspectos.

. Este

Plenitud

65

El proceso es un proceso dialéctico, porque la unidad de la divinidad y su revelación están condicionadas por la inversión de Ayin a Yesh, y la inversión de Yesh a Ayin. Esta visión crea relaciones bidireccionales de dependencia entre Creador y creación, pues afirma que la existencia del opuesto (el mundo, la realidad) condiciona la revelación de la divinidad y su plena realización, así como la divinidad es la fuente de la fuerza divina de la el mundo y la condición de su existencia absoluta. Esta visión de la conexión entre la razón de la creación y la revelación de la plenitud divina es muy similar a la idea panteísta que ve el proceso cósmico como el verdadero nacimiento de la divinidad, o como la revelación de aspectos de la esencia divina. que se expresan sólo a través de la creación.

Hashvaah (Ecuación)

La cuestión de la manera en que la divinidad se encuentra en el mundo implica una cuestión de unidad divina absoluta en todos los modos de existencia, o comprensión de la equivalencia sustancial de la realidad divina en todos los mundos, a pesar de las diferencias aparentes. La unidad divina no es una unidad simple sino la unidad de los opuestos. Su significado está ligado a la igualación de los opuestos de las diversas esencias que constituyen la realidad. La unidad de los opuestos, la cualidad extraordinaria de la divinidad, permite la comprensión de las relaciones entre la divinidad y la realidad y la comprensión de la esencia trascendente-inmanente de lo absoluto. En su manifestación, esta característica pone al desnudo principalmente la insuficiencia de la correspondencia entre lo que puede ser concebido por el hombre y la verdad misma, y pone de manifiesto lo absoluto, Dios, que unifica los opuestos, en contraste con el mundo, que es el único donde el aparente. las diferencias de contradicción y oposición se reducen a un estado de ser que no se puede reconciliar. Con respecto a Dios, la existencia y la nada, Yesh y Ayin están unificados más allá de todas las declaraciones opuestas y declaraciones contradictorias, ya que la existencia misma de Dios, como se señaló, es la "unidad de los opuestos" y la relación divina con el complejo de estados. del ser se define en el concepto de igualación.

El concepto Habad de hashvaah (igualación) se utiliza para definir la presencia divina absoluta a lo largo de toda la existencia, que es la unidad de los opuestos y la igualdad esencial de la unidad divina en todos los mundos. Por igualación se entiende que todos los aspectos, incluyendo todas las inversiones y contradicciones dentro de ellos, tienen una sola raíz común que los iguala dentro del infinito, de modo que todas las diferencias se anulan. El tema del origen acósmico de Habad⁶⁷

la entación y su conciencia mística es el punto de encuentro entre el Yesh y el Ayin, entre Dios y lo concreto, en el que la realidad

se despoja de su pluralidad y cambio, alcanza su esencia unificada, y alcanza la anulación donde todo objeto concreto se iguala en su raíz "Sin embargo, la esencia y la naturaleza de la luz del En Sof de ninguna manera está sujeta al espacio y abarca todos los mundos por igual: 'Y yo lleno los cielos y la tierra' de una manera igual y 'No hay lugar vacío de Él ' incluso en este mundo físico" (Tanya, p. 262).

El rabino Shneur Zalman adoptó el concepto de hashvaah (igualación) de la Cábala luriánica, tal como se encuentra en Etz Hayim: "Sepa que antes de la emanación de lo emanado y la creación de todo lo creado, la simple Luz Superior llenó toda la realidad. .pero todo era una luz simple, igual en un hashvaah, que se llama la Luz del Infinito". 2 La doctrina Habad, sin embargo, alteró la idea de ecualización de una estática a una dinámica, que ya no se relaciona con el estado anterior la emanación de la fuerza divina como en la fuente luriánica, sino que se ha convertido en un proceso dialéctico de realización y aniquilación que refleja la voluntad divina:

"Porque has hecho un prodigio", en el que Su infinito poder bendito es atraído hacia ellos para unirlos e igualarlos en su esencia... Hay varios versículos que enseñan que todo es solo Su bendito poder, que se revela en ellos precisamente en cada detalle, y son los dos opuestos en un solo tema... Este asunto está muy alejado del intelecto... ¿Cómo puede haber manifestaciones [reveladas] de Su bendito poder, ya que Él es desprovisto de toda manifestación? Por lo tanto, la "Corona" [la décima sefirá] se llama una especie de maravilla, porque debido a Su poder igual, las manifestaciones pueden derivarse de él y, sin embargo, no habrá cambio en Él, y [las manifestaciones) son nulas y vacíos en su realidad y esencia de tal manera que se revela su bendita unidad, sin cambio alguno. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, I, Capítulo 5)

Con respecto a la aclaración del asunto de la "Corona": se sabe que la Corona se elimina por encima y más allá de los aspectos de división y grados, en el sentido de que de hecho se llama Ayin... Pero el verdadero aspecto del Ayin es el Corona... La razón es que la Corona es un aspecto intermediario entre el Emanador y lo que se emana... y se sabe que todo intermediario comprende necesariamente dos opuestos, ya que los une. Por lo tanto el aspecto De la Corona también tiene el aspecto de la Sustancia del Emanador y es también la raíz de

lo que se emana, como sabéis, ya que une el Emanador con lo que se emana. (Torá O, Yitro, p. 217)

Hashva

69

La unidad que aquí se discute es paradójica, pues la igualdad de la divinidad significa la igualación de los opuestos y el hallazgo de un término medio entre entidades contrarias entre sí en su manifestación externa. El concepto de igualación, que también se conoce como "el poder de pele (maravilla)" o la Corona, fue elaborado por Habad a partir del concepto cabalístico y jasídico de *midat ha-Ayin* (el atributo del infinito y la nada). Esta frase se refiere al elemento divino que abarca las contradicciones y reconcilia su existencia. Es el lugar en el que se aniquilan las características específicas de varios elementos y en el que se igualan en su sustancia. Es también el punto en el que tiene lugar cualquier cambio de ser a ser. Hashvaah es la unidad de los opuestos, *coincidentia oppositorum*, la particularidad dialéctica de la existencia de "dos contradicciones dentro de una sola entidad", que en sí misma es el significado primordial de la unidad-3. La dinámica dialéctica de la unidad de los opuestos y su cohesión dentro del *Ayin* se convierte en un paradigma que, desde el punto de vista divino, se aplica a todos los mundos. Se define como "el poder de igualación que incluye todas las diversidades del mundo en un solo poder".

La ecualización es un concepto dialéctico múltiple que define la forma en que el mundo existe dentro de la divinidad y la manera en que la sustancia de la divinidad está presente dentro de los diversos aspectos de la realidad:

Todos los mundos en todos sus detalles están incluidos en el poder de Su ecualización: (Sha'arei ha-'Avodah, IV, Capítulo 22) ... Y este es Su bendito poder, que en el aspecto de su ecualización y el poder de Su bendita perfección incluye todas las diversidades del mundo en un solo poder y en completa igualación: (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, II, Capítulo 14) ... pero el aspecto de Él que está siendo atraído en todos los detalles de las sefirot se denomina generalmente igualación. (ibíd., II, Capítulo 30)

El poder de hashvaah es el concepto panenteísta que describe la sustancia divina que abarca todas las existencias. También es un concepto teosófico relacionado con el proceso que describe la transición de la unidad a la diferenciación, o la extracción de la sustancia divina en varios aspectos de la existencia. Sin embargo, la singularidad del enfoque de Habad radica en su presentación del poder de igualación

como el eje dialéctico sobre el cual tienen lugar los dos procesos principales del ser divino: la transición de lo infinito a lo finito y la trascendencia de lo finito a lo infinito . el infinito y su incorporación en él.4 Esta dual dialéctica es la meta de la intención divina y la forma en que se revela su plenitud, pues, como se ha señalado, el la plenitud divina se compone simultáneamente de dos polos: el de la revelación en el Yesh y el de la anulación del Yesh.

He aquí, toda la esencia de la intención [divina] es revelar Su bendita igualación, en actualidad, es decir, que toda la realidad en todos sus niveles y todos sus detalles, debe ser revelada y que, sin embargo, estarán unidos y unidos en su equivalencia, es decir, se revelarán como entidades separadas y, sin embargo, estarán unidos. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, IV, Capítulo 5)

La perfección divina se expresa mediante esta paradoja de unidad y pluralidad en una sola categoría. La divinidad alcanza su plenitud por la dinámica dual y opuesta de la revelación a través de su opuesto y mediante la diferenciación en detalles, por un lado, y el retorno a la unidad e incorporación de los detalles en su fuente divina, por otro. La manifestación de la igualación en los detalles significa una transición de lo infinito a lo finito, del Ayin al Yesh, del caos sin forma a la creación. Su unidad en su fuente divina significa la restauración del Yesh al Ayin y la incorporación de lo finito dentro de lo infinito. La dialéctica en las relaciones de lo finito y lo infinito, lo revelado y lo oculto, lo empírico y lo divino se encarna en el proceso bidireccional de igualación, que expresa la unidad de los opuestos y la relación transformadora existente entre ellos. O dicho de otro modo, el ser divino que unifica los opuestos, en el que se igualan el ser y la nada, en el que se incluyen los contrastes y se resuelven las paradojas, fue interpretado en el marco del concepto de igualación, convirtiéndose en la base de la dialéctica del Habad en general. .5

Los familiares conceptos lurianos que interpretan los procesos de la vida divina con respecto a la revelación y diferenciación, por un lado, y la restauración e incorporación, por el otro — abundancia y contracción, retiro y expansión, ruptura de las vasijas y restauración— fueron dotados de un nuevo significado cuando fueron incorporados y transformados en el pensamiento

de Habad. En la Cábala luriánica, los conceptos de ruptura y retirada representan varias etapas en la transición de la unidad divina hacia la realidad compleja y pertenecen al área de la teogonía con la que el hombre no tiene contacto. Solo la tercera etapa, el tikkun (restauración) se encuentra dentro del reino humano. La doctrina de Habad expuso los conceptos luriánicos en relación con la plenitud divina y en el proceso bidireccional de igualación, que refleja opuestos e inversiones, y los transformó en conceptos compartidos tanto por Dios como por el hombre. En el culto divino según Habad, el hombre participa en ambos procesos porque

hash vaah

71

uno de ellos es completo y ambos se perciben como procesos constantes y permanentes que determinan la forma del ser.

La intención de Su voluntad primordial no está completa a medida que se atrae. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, IV, Capítulo 17)

Pero Su bendita intención no se manifestó en el momento de la creación, porque la intención misma era aumentar la manifestación. Porque la manifestación principal de ese aspecto es por medio de la adoración del hombre (ibid., V, Capítulo 15)

La existencia está sujeta a una fluctuación dialéctica constante entre la manifestación de la divinidad en el Yesh y la restitución del Yesh a su fuente divina, porque, como se ha señalado, estos procesos son continuos: la manifestación de la perfección divina está condicionada por el dual y opuesto dinámica de manifestación simultánea en el Yesh y aniquilación del Yesh. Estas dos etapas se relacionan con la corporeización y la aniquilación, o con la manifestación desde el aspecto de inversión y diferenciación, por un lado, y la restauración de la esencia tangible a su fuente y la aniquilación del ser, por otro lado:

Todo el principio de Su intención es manifestar el poder de Su bendita igualdad incluso respecto de nosotros, es decir, manifestar Su bendita voluntad precisamente respecto del Yesh, pero para expresar Su bendita voluntad respecto del Yesh, debemos aniquilar el Yesh que es manifiesto y separado, y restaurarlo a su fuente. (Sha'arei ha-'Avodah III, Capítulo 20)

El servicio religioso que se espera del hombre para realizar la perfección divina como unidad de los opuestos está anclado en su

respuesta a la dualidad de la voluntad divina: sostener el Yesh como expresión de la voluntad divina de ser manifiesto y tangible y restablecer y restaurar el Yesh a su fuente y aniquilarlo, como una expresión de la voluntad divina de ocultarse y convertirse en nada. Por un lado, el hombre está llamado a atraer el influjo divino y ayudar en su manifestación en las regiones inferiores del Yesh mediante el estudio de la Torá y la ejecución de los mandamientos y la adoración en hipukh (inversión) y, por otro lado, él también debe restaurar Yesh a su fuente divina por adoración en aniquilación, por "amor en las llamas de fuego", por "levantar las chispas" y por devekut (devoción extática).⁶ La interpretación de la adoración humana como poseedora de un significado decisivo con respecto la manifestación de la perfección divina, y la no realización de la voluntad de Dios en la creación, dota al hombre de un gran poder y de la capacidad de influir en las esferas superiores, más allá de los confines de la tradición cabalística y teúrgica.

En su adoración, los judíos embellecen la shekhina (presencia divina) y la restauran porque este es el poder de la manifestación tal como se manifiesta para nosotros... y todos los ascensos y descensos y todas las cosas, tanto grandes (gadlut) como pequeñas. (katnut), dependen de él... y de la manifestación de Su bendita perfección, para que puedas comprender hasta dónde llega el despertar de las cosas inferiores en su adoración y unificación. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, V, Capítulo 25 [erróneamente indicado como Capítulo 21 en la edición de Shklov])

Estas dos tendencias, la atracción de la divinidad hacia Yesh y la aniquilación de Yesh dentro de la divinidad, están inseparablemente interrelacionadas. La oposición entre las dos tendencias y la interdependencia dialéctica entre ellas crean las tensiones transformadoras a las que está sujeto todo el ser y determinan la inversión de Ayin a Yesh y de Yesh a Ayin como el ritmo de la vida divina; la realización de la intención divina se realiza sólo mediante la consumación de las dos voluntades contradictorias que expresan la dinámica paradójica de la unidad de los opuestos.

Entidad y manifestación: la nada y el ser

La actitud transformadora hacia Yesh es central en la conciencia religiosa. La distinción entre su verdadera esencia en oposición a su esencia manifiesta, y su fuente elevada en oposición a su manifestación inferior, es la tarea de la conciencia que lucha por ver la verdad acósmica en oposición a la apariencia cósmica, una conciencia que aspira a abrazar el punto divino. de vista y aniquilar el terrenal. La relación teológica entre Ayin y Yesh o entre Dios y el mundo es una relación dialéctica de esencia y manifestación, o de "interioridad" versus "exterioridad". Esta es también la relación dominante entre todos los opuestos, porque la prueba de sustancia está en el punto de vista del intelecto que interpreta, y no en sus manifestaciones empíricas. Al mismo tiempo, la manifestación empírica es la expresión de la esencia, y la "exterioridad" es siempre el reflejo de la "interioridad". La divinidad infinita, la esencia que sustenta el ser en todas sus encarnaciones, no es capaz de automanifestarse. Por lo tanto, su única manifestación es por medio de su opuesto, el ser finito; es decir, por medio de "prendas" y "vasijas", "limitaciones" y "ocultaciones", o el Yesh y el mundo. La manifestación de lo infinito está condicionada a la creación de lo finito, la manifestación de lo abstracto ocurre por medio de lo tangible, y la manifestación de Ayin solo es posible a través del Yesh. El rabino Shneur Zalman definió esto brevemente: "La luz de la sustancia divina se ve solo a través de una vestidura" (Torá Or, Bereshit p. 5), por lo tanto, la relación entre la sustancia divina y la vestidura, o entre la esencia y la manifestación, es un relación de dependencia y condición: expresión esencia está condicionada a encontrar⁷³

vasos o vestiduras para sus manifestaciones, y la existencia y presencia de lo manifiesto está condicionada a la esencia interna que lo hace existir y le da vida. La relación dialéctica surge porque las categorías de esencia y manifestación están separadas y conectadas al mismo tiempo: no hay manifestación sin esencia, y no hay esencia concebible sin manifestación, incluso si la manifestación no refleja necesariamente la esencia entera, y la existencia independiente de la esencia no está condicionada a su manifestación.

Y para entender esto, he aquí que se sabe que todo lo que se encuentra en el mundo tiene dos aspectos, a saber: su esencia y su poder en cada una de sus apariencias, y la revelación de cada aspecto... y he aquí que este poder no está en todo es como la revelación, sino que todo el principio de la revelación se [realiza] a través de vasos que revelan su fuerza divina. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 7)

La Divinidad, que según la hipótesis acósmica es la única esencia verdadera, necesitaba crear vasijas para su manifestación. El proceso de creación de las vasijas es el proceso de creación del ser (Yesh). El ser es aprehendido en las dos categorías de esencia y manifestación: la esencia del ser es verdaderamente la sustancia divina, y sus manifestaciones aparecen como su opuesto absoluto, porque encarna diferenciación y división en oposición a la unidad de la divinidad. Yesh es manifiesto y encarna lo finito, lo limitado y lo discriminado, en oposición a lo infinito, lo ilimitado y la unidad del ser divino.

Esta relación de oposición no permitió una transición armoniosa entre la nada y el ser, sino una transición en crisis que se interpreta en los términos de la Cábala luriánica:

Pero Su bendita Sustancia divina, que es Su esencia, no es en absoluto manifestable. Por lo tanto, para que Su bendita divinidad pudiera ser revelada, tenía que haber una ruptura y una restauración para que el aspecto de Yesh se revelara como un aspecto separado y a través de la 'restauración' la Divinidad se manifestara en el aspecto de Yesh. . Así encontramos que toda revelación en realidad [tiene lugar] a través del poder del Yesh, ya través de la manifestación del poder del Yesh Su bendito poder es manifiesto. (Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 7)

La relación entre las dos categorías de esencia y revelación en el ser del Yesh es una relación dialéctica cambiante dependiente de la acción y la conciencia humanas; como lo describe el rabino Shneur Zalman: "La comprensión de la existencia es despojarse de lo corpóreo" (Tanya,

p. 312). Es decir, una visión del rico complejo de semblantes en cada manifestación separada y una comprensión metamórfica.

Entidad y Manifestación

75

carácter De estar enraizado en lo divino y manifiesto en lo físico despoja a la realidad de su corporeidad. La hipótesis de que nada es un ser independiente en su apariencia limitada y tangible, sino que todo lo tangible es una expresión limitada de las fuerzas infinitas detrás de él, se encuentra detrás de la fórmula de que cada Yesh es una manifestación del Ayin o que todo lo corpóreo es un expresión de la infinitud divina. La culminación de esta relación dentro de la conciencia humana se llama bittul (anulación), y de hecho la directriz derivada de este complejo dialéctico es "que la exterioridad sea anulada por la interioridad" (Torá Or, Va-Yehi, p. 203) en el pensamiento humano . El ser manifiesto expresa el propósito divino de la revelación en su aspecto de inversión, mientras que la aprehensión de la verdadera esencia del Yesh, a pesar de su apariencia externa opuesta y la culminación de la inversión de su ser invertido, es el cumplimiento de la intención divina. Para aclarar esta dialéctica, el pensamiento de Habad extrae sus conceptos de la Cábala luriánica. El primer paso se expresa en la "ruptura de las vasijas", en que el Ayin se convierte en Yesh, y el segundo paso se expresa en "tikún" (restauración), en el que el Yesh se convierte en Ayin:l

Y para entender esto, he aquí, se sabe que en todos los objetos que se encuentran en el mundo, hay dos aspectos, a saber, la esencia y el poder en cada uno de los aspectos, y el aspecto de manifestación de cada aspecto... He aquí Su bendito poder no reside en el aspecto de la manifestación, porque no hay nada palpable en Él excepto Su revelación, que tiene lugar a través de los vasos de los mundos. Su realidad es conocida, pero no Su esencia. El conocimiento de Su realidad es a través de la manifestación, porque los mundos se manifiestan, los cuales Él anima y sustenta, y Él los mantiene... Pero Su bendita sustancia, que es Su esencia, no es en absoluto manifiesto. Por lo tanto, para que Su bendita divinidad pudiera ser revelada, tenía que haber, por así decirlo, una ruptura y una reparación, a saber, para que el aspecto del Yesh fuera revelado como un aspecto separado y, a través de la reparación, Su divinidad pudiera ser revelada. manifestarse en el aspecto del Yesh... Encontramos que toda revelación en realidad [tiene lugar] a través del poder del Yesh,

del

y, a través de la manifestación del poder del Yesh, se revela Su bendito poder (Rabí Aharon, Sha 'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 7).

El hombre está llamado a reconocer las dos categorías de esencia y manifestación o los dos puntos de vista para aprehender la existencia. Desde el punto de vista divino, Yesh es exaltado y unido a la divinidad, mientras que desde el punto de vista humano su existencia es baja y separada de la divinidad. Para definir la distinción entre las dos dimensiones del Yesh, Habad acuñó dos expresiones: "el poder del Yesh" y "la manifestación Yesh".

El poder del Yesh se refiere a la esencia de la conexión entre la divinidad y la realidad. Expresa la voluntad divina de hacer que la existencia sea, la fuerza vital divina que está en la realidad y que la mantiene en todo momento, o el punto de vista divino del Yesh. Por el contrario, la manifestación del Yesh se refiere a las revelaciones de esta fuerza, a las vestiduras del Yesh revelado o a la mirada humana de la realidad concreta. El hombre está llamado a construir un puente entre el punto de vista divino, "que, incluso desde el punto de vista del Yesh absoluto, es un aspecto de Su sustancia bendita" (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, IV, Capítulo 26), y la experiencia sensorial, que enseña que Yesh tiene una esencia separada. Es decir, el hombre debe devolver la "revelación" a la "esencia", la "exterioridad" a la "interioridad", lo "separado y distinto" a lo "unido", o anular por completo su experiencia sensorial en nombre de la su aprehensión intelectual y fe en la esencia divina de la existencia. "Que la anulación principal sea en realidad por parte del Yesh: en realidad es una parte de la revelación y la inversión del Yesh [al moverse de lo inferior a lo superior y también [al moverse] de lo superior a lo inferior para extenderse el bendito Infinito en el aspecto revelado del Yesh" (Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 32).

La esencia del Yesh es verdaderamente la sustancia divina, y su manifestación parece ser su opuesto absoluto. A diferencia de la unidad y la infinitud divinas, Yesh encarna la discriminación y la división: "Pero el Yesh mismo en su raíz es verdaderamente tomado de Su sustancia bendita. En su raíz es realmente exaltado, pero, con respecto a lo que es manifiesto, es muy bajo con respecto a la unidad divina, porque se manifiesta como totalmente separado y, además, se opone a Su unidad" (Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 32).

El poder de Yesh, que es idéntico a la sustancia divina, se ha vuelto "ocultación" y "opuesto" a través de contracciones y reducciones del poder divino, debido al deseo divino de manifestarse: "Porque la manifestación de Su bendita divinidad es imposible excepto a través del ocultamiento, porque su sustancia bendita no se da en absoluto a la manifestación" (Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 10). El Yesh es una manifestación de la divinidad reducida y accesible al entendimiento humano, mientras que sus otras dimensiones están ocultas al entendimiento humano. De la contemplación de la realidad, con sus vestiduras de cosas manifiestas, se alcanza una visión del Yesh manifiesto como expresión de la divinidad encarnada en él y cumpliendo la voluntad divina de ser revelado en su totalidad:

Sin embargo, la intención principal del Bendito era revelarse en Su totalidad, mientras que Él, con Su poder bendito, no puede manifestarse en absoluto. Por lo tanto, tenía que haber una luz de contracción de la

Bendito Infinito. Su gran luz fue completamente igualada con la finalización De la creación, para que la raíz De la manifestación Del Yesh pudiera ser revelada (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, II, Capítulo 33).

La actualización del poder de Yesh, la revelación de Yesh y su nacimiento, se realiza mediante "retiradas" y "contracciones"; sin embargo, la esencia separada y distinta del Yesh, que se crea por contracción, existe solo desde el punto de vista del entendimiento humano y no tiene validez desde el punto divino de vrew:

Y Él, bendito sea, es igual en los cielos y en la tierra, porque para Él el Yesh no oculta. Porque Él crea todas las cosas, y por Él son puestas en movimiento. Él, bendito sea, se encuentra en todo en cada detalle y nivel. Aunque está solo, sin diferencia alguna, en su poder maravilloso, que es atraído por el poder de su bendita igualación, que puede hacer que todo sea y viva sin ocultamiento ni diferencia alguna. Esto es con respecto a Él, bendito sea Él, pero para nosotros, Yesh parece una esencia separada y distinta. (Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 10)

En resumen, el pensamiento de Habad propone una concepción dual del Yesh: desde el punto de vista divino, el Yesh no es una entidad distinta de la divinidad, sino que está enteramente unida a la divinidad. El Yesh encarna la manifestación de la esencia divina dentro del cosmos en todos sus aspectos, mientras que, desde el punto de vista humano, el Yesh es una entidad separada de la divinidad y que encarna el ocultamiento de Dios. Desde el punto de vista humano, que naturalmente carece de una visión integral de las cosas, el Yesh se concibe como el ocultamiento, la oscuridad y la ausencia de la divinidad. Sin embargo, esta dualidad en las relaciones de la divinidad y Yesh propone a Yesh como un medio para encarnar la revelación de la divinidad y, por otro lado, sugiere que Yesh es lo opuesto a la divinidad como una kelipah (cáscara) y sitra. ahra (el Adversario), lo que lleva a la ambivalencia en el culto divino, que exige la actualización del Yesh y su anulación al mismo tiempo.

La transición de una entidad abstracta a una realmente encontrada en la realidad se produce debido a la voluntad divina de revelarse en su totalidad, pero, como se señaló, esta

completitud está condicionada al retorno final del Yesh a su origen divino y la aniquilación de su ser separado: la realidad se encuentra en el marco de constantes relaciones dialécticas entre la revelación de la divinidad en el Yesh absoluto y la restauración de ese Yesh a su origen divino.

La Doctrina del Tzimtzum

La doctrina de la creación en la Cábala del ARI (Rabino Isaac Luria 1534-1572) sirvió como base para todas las enseñanzas jasídicas sobre la divinidad. Fue el punto de partida para clarificar los conceptos y definir los principios involucrados en las relaciones entre Dios y el mundo. ¹

La doctrina luriánica se desarrolló sobre el trasfondo de la hipótesis básica de la ARI sobre la plenitud infinita del ser divino, que está dentro de todas las cosas. La existencia de cualquier ser que no sea la divinidad estrecharía la infinitud del Infinito y, en cualquier caso, sería imposible dentro de los límites de la definición de infinitud. Para dejar espacio a la existencia de los mundos, el ARI planteó entonces una etapa en la que se contraía la divinidad, antes de la creación. La etapa de contracción es aquella en la que el Infinito retiró su luz a su interior, se contrajo dentro de sí mismo, y por lo tanto dejó un espacio vacío en su punto central, que es la arena donde tiene lugar la creación y la ubicación de todos los mundos.²

El concepto luriánico de contracción, *tzimtzum*, que trata del primer paso en el proceso por el cual lo finito surgió de lo infinito, pretende esencialmente enfatizar la discontinuidad entre el Infinito y el mundo de las emanaciones divinas, para refutar la concepción de una emanación simple y continua como explicación del proceso de creación del *Yesh*, y explicar el fenómeno de la creación por el retiro del ser divino y el establecimiento de una relación trascendental entre la divinidad y el mundo. Esta doctrina, en su versión luriánica, no es en absoluto consistente con la suposición jasídica de inmanencia. De hecho, tiene el significado opuesto. Su formulación luriánica sugiere cambio y dis⁷⁹

tance y considera *tzimtzum* como un movimiento hacia adentro que resulta en la creación de un espacio vacío:

Sepa que antes de que la Fuente de la Emanación emitiera sus emanaciones que ahora son emanadas, creadas y hechas, el Infinito llenó todo este lugar en el que se encuentran los cuatro mundos, *atzilut*, *beriah*, *yetzirah*, *'assiah*, y no había nada fuera de Él. . Y he aquí como todo estaba lleno de esa luz que se llama el Infinito,

entonces no había lugar vacío, el Infinito se vio obligado a contraer Su presencia y retirar Su luz y dejar un espacio vacío para emanar los mundos dentro de él. De hecho, esa contracción no estaba en uno de Sus lados, sino solo en un punto central dentro de él. Y se contrajo a los lados por igual en todos los lados y quedó un espacio libre en el centro (Rabí Hayim Vital, Mavo She'arim, Capítulo 1, fol. la)

Cuando se le ocurrió a Su simple voluntad crear los mundos y emanar las emanaciones y actualizar la totalidad de Sus acciones y Sus nombres y apelaciones, porque esta fue la razón de la creación De los mundos... Entonces el Infinito se contrajo en un punto central que está verdaderamente en el centro de la luz, y esa luz se contrajo y se retiró a los lados alrededor del punto central. Luego quedó un lugar vacío con aire y espacio vacío (Étz Hayim, Heykhal 1, p. 22)

El concepto luriánico de contracción, que trata del primer paso del proceso de nacimiento de lo finito a partir de lo infinito, se discute extensamente en las doctrinas jasídicas, aunque expresan reservas con respecto a las imágenes míticas que aparecen en la fuente luriánica. Los maestros del jasidismo aceptaron la idea de la contracción como un primer paso en el proceso por el cual surgieron los poderes divinos, pero su interpretación de la idea estuvo condicionada por la tendencia a enfatizar la inmanencia divina en el mundo, así como a negar su existencia. dejando el mundo. Por lo tanto, se desviaron del significado original del concepto.³

El jasidismo postuló que tzimtzum no debía entenderse literalmente como una partida y distanciamiento de Dios del mundo; más bien su intención era la condensación de Dios dentro del mundo a través del ocultamiento y la revelación. Tzimtzum, por lo tanto, no fue un hecho único en el mundo divino, sino más bien un proceso, cuya ocurrencia tiene un significado diferente para el Emanador que para aquellos que son emanados. Con respecto a la sustancia divina, tzimtzum es un ocultamiento, un ocultamiento, un retraimiento que permite la manifestación divina; mientras que, desde el punto de vista de las cosas creadas, es una manifestación de la luz divina en su forma ligada al mundo, lo que la hace sujeta a la comprensión. como la creación de un vacío, como en la fuente luriánica. Más bien, se ve como una manifestación exteriorizada a través del autoocultamiento y la ocultación: "El asunto del retiro y la emanación no se aplica en absoluto a la divinidad, sino más bien al de la ocultación y manifestación" (Likkutei Torah, Balaq, fol. 73a), porque la revelación es la contracción de la divinidad dentro de las limitaciones.

El cambio en la evaluación del significado del proceso de contracción se basa en el desarrollo de la tradición exegética sobre el concepto, el debate sobre la pregunta: "¿Se debe comprender tzimtzum literalmente o no?" visión imanentista dentro del pensamiento jasídico, que se basaba en abolir la distinción esencial entre Yesh y Ayin y su traslado al plano epistemológico. La pretensión de la presencia igualitaria absoluta de la esencia divina en todas las manifestaciones de la realidad se ve a la luz del criterio de revelación y ocultación, cambiando la cuestión de una de esencia a una de aprehensión.

El rabino Shneur Zalman de Liadi definió su doctrina de tzimtzum en relación con los tres estratos anteriores al evaluar ese concepto:⁶

1. La doctrina de tzimtzum del rabino Moshe Cordovero, quien discutió la transición de la unidad simple e infinita a otro estado. Esta doctrina hace uso de los términos oculto y revelado, oculto y vestido con vestiduras, al discutir las relaciones entre el Infinito y sus sefirot (emanaciones), mientras indaga la cuestión del cambio y la unidad en el mundo de atzilut (emanación). El traslado de los conceptos al ámbito de las relaciones entre Dios y su mundo y la consideración de la cuestión del cambio en relación con ellos hizo de esta doctrina una dialéctica que reflejaba la concepción de la inmanencia en relación con la revelación y el ocultamiento.⁷
2. La doctrina lurianica de tzimtzum incluye conceptos transformadores como cambio, retiro, contracción, ausencia y espacio vacío. Discute procesos en el Infinito que precedieron a la emanación divina y propone una visión dinámica que postula cambio y transformación en la vida divina. También sugiere una concepción trascendental de la divinidad con relación a la realidad.⁸
3. La tradición cabalística de interpretación de la doctrina del tzimtzum desde el siglo XVII en adelante trata la cuestión de si se debe entender el concepto de tzimtzum literalmente, como un evento mítico en la divinidad, o si se debe entender como una expresión en lenguaje simbólico . de un acontecimiento que tuvo lugar en las profundidades de la divinidad, escondido en la abstracción, por la distancia y la disparidad en el

entendimiento humano, requiriendo la utilización de un lenguaje simbólico, sin ningún significado mítico, empírico.

Algunos cabalistas aceptaron la doctrina de tzimtzum literalmente, y una expresión extrema de esta línea de pensamiento se encuentra en el movimiento sabateano. En contraste, muchos cabalistas tendieron a enfatizar el carácter irreal de tzimtzum. Entre estos últimos destacaba el rabino Yosef Irgas, cuyo libro *Shorter Emunim*, impreso en 1736, fue la fuente principal para interpretar la doctrina del tzimtzum no literal; y su influencia sobre los pensadores de Habad fue considerable.⁹

El rabino Shneur Zalman negó por completo la posibilidad de entender tzimtzum literalmente, y se involucró en una controversia abierta contra quienes defendían esta interpretación de la doctrina de tzimtzum:

A la luz de lo dicho anteriormente es posible comprender el error de algunos, eruditos a sus propios ojos, que Dios les perdone, que erraron y malinterpretaron en su estudio de los escritos del ARI, de bendita memoria, y entendieron la doctrina del tzimtzum, que se menciona allí literalmente, que el Santo, bendito sea, se quitó a Sí mismo y a Su Esencia, Dios no lo quiera, de este mundo, y solo guía desde arriba con Providencia individual... Ahora, aparte del hecho de que es del todo imposible interpretar la doctrina De tzimtzum literalmente, porque entonces es un fenómeno De corporeidad, con respecto al Santo que está apartado de ellos muchas miríadas de separaciones hasta el infinito, tampoco hablaron sabiamente.... Sin embargo, el Santo, bendito sea, contrajo la luz y la fuerza vital para que pudieran difundirse desde el "Aliento de Su boca", y las invirtió en las combinaciones De las letras De las Diez Expresiones. (Tanya, págs. 165-166, 168)

Las agudas palabras del rabino Shneur Zalman contra aquellos que son "eruditos a sus propios ojos" recuerdan la controversia del rabino Yosef Irgas con aquellos que "erran en su opinión" y su contexto teológico. En opinión de Irgas, "cualquiera que desee comprender la idea de tzimtzum cae verdaderamente literalmente en varios errores y contradicciones de la mayoría de los principios de la fe" (*Shomer Emunim*, segunda controversia, fol. 39b).

Siguiendo a Irgas, el rabino Shneur Zalman argumentó en contra de la suposición de la trascendencia divina que niega la presencia de la divinidad en este mundo, y colocó la discusión de

tzimtzum en el marco de aclarar el grado de inmanencia divina en la realidad: Argumentó Irgas, "y si tzimtzum fuera literal, habría un lugar donde Él no está, pues en cada lugar vacante sólo descendía una línea tan delgada como un hilo" (ibíd.). El rabino Shneur Zalman interpretó el supuesto de inmanencia como sosteniendo que la igualdad subyacente dentro de la realidad divina en los reinos superior e inferior niega por completo el significado ontológico de la doctrina de tzimtzum y elimina toda sustancia de la posición trascendentalista.¹⁰

El rabino Aharon, discípulo cercano del rabino Shneur Zalman, también rechaza por completo una comprensión literal de tzimtzum y llama a tal interpretación una "falta criminal": "Y entender tzimtzum literalmente, como si Su Señoría, bendito sea, se contrajera a sí mismo". , esta es una fechoría criminal y su crimen es demasiado grande para ser soportado" (Sha'arei ha-Yihud ve-hn-Emunah, I, Capítulo 26). De una manera que refleja dudas sobre la discontinuidad entre la herencia luriánica y su interpretación jasídica, que sostenía que el rabino Hayim Vital, quien puso por escrito la doctrina luriánica del tzimtzum, no tenía la intención de que el tzimtzum se entendiera literalmente, argumentó: "Por lo tanto, el rabino Hayim Vital no habló de esto en absoluto, y por esto debe ser muy felicitado, porque nuestro santo Rabino y Maestro, que descansa en el Edén [Rabino Shneur Zalman] siempre solía elogiarlo por no hablar de esto en absoluto" (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, I, Capítulo 26).¹¹

Los maestros de Habad aceptaron el argumento del rabino Yosef Irgas con respecto a la negación de una concepción literal de tzimtzum, y pensaron que tenían que ir más allá de una concepción literal para hacer que tzimtzum encajara con la doctrina de la inmanencia. Los argumentos de Irgas en su polémico panfleto, "ha-Tsad Nahash", escrito contra el sabateano Nehemia Hayun, proporcionaron una fuente de autoridad:

Tanto en pasajes del Zohar como en los escritos del ARI, cuando hablan y llaman cosas materiales y eventos corporales por nombres exaltados, y por supuesto más allá de eso, el lector no debe creer que estas cosas deben ser tomadas literalmente, perecen los pensamiento, sino que debe dirigir su mente y prepararla y guiarla correctamente

por la verdad y despojarla de las conchas de metáforas. (Tokhehat Meguleh ve-haTsad Nahash, Londres 1715, p. 23)

El rabino Shneur Zalman presenta dos argumentos en contra de tomar tzimtzum literalmente:

- I. Tomar tzimtzum literalmente implica atribuir movimiento o cambio o dimensiones físicas, que son un "fenómeno de la corporeidad", al Infinito, y esta posibilidad es inconsistente con la unidad divina. Por lo tanto, cualquier cambio en la divinidad debe ser absolutamente negado: "Ahora, aparte del hecho de que es del todo imposible interpretar la doctrina de tzimtzum literalmente, porque entonces es un fenómeno de corporeidad, con respecto al Santo, que es apartado de ellos muchas miríadas de separaciones ad infinitum" (Tanya, p. 166), porque, como dijo Irgas, "todos los cabalistas están de acuerdo en que el Infinito es siempre una sola realidad, un ser inmutable, y nada en absoluto puede sucederle. (Shomer Emunim, Segunda Disputa, 39b). O, como dijo el rabino Shneur Zalman: "El Santo, bendito sea, sin embargo, es una unidad perfecta... y el Santo, bendito sea, no sufre ningún cambio" (Tanya, p. 165, 166). .
2. PARA probar la imposibilidad de cambio en la divinidad, el rabino Shneur Zalman aduce pruebas del campo de la epistemología, basadas en Maimónides, quien dice de Dios: "Él es el Conocedor, y Él es el Conocido, y Él es el Conocimiento mismo, todo es Uno" (Hilkhot Yesodey ha-Torah, Capítulo 2, Halajá 6). Es decir, la unidad de la divinidad como intelecto, inteligencia y conocimiento es una unidad que sobrepasa el entendimiento y el intelecto humanos, y es prueba de la inmanencia absoluta de Dios en el mundo, por lo que tzimtzum no puede interpretarse literalmente:

Tampoco hablaron sabiamente, ya que son "Creyentes, los hijos De los creyentes" que el Santo, bendito sea, conoce a todos los seres creados en este mundo inferior y ejerce Providencia sobre ellos, y por fuerza Su

conocimiento de ellos no añádele pluralidad e innovación , porque Él conoce todo conociéndose a Sí mismo. Así, por así decirlo, Su Esencia y Ser y Su Conocimiento son todos uno. (Tania, pág. 166)

De la combinación de supuestos sobre la providencia divina sobre los individuos junto con la imposibilidad de cambio en la divinidad y la unidad única de la divinidad, el rabino Shneur Zalman llegó a la conclusión de que el mundo es una realidad inseparable de la única y simple sustancia divina, "Sin embargo, , tzimtzum y ocultamiento son solo para los mundos inferiores, pero en relación con el Santo, todo lo que está delante de Él se considera realmente nada" (Tanya, p. 162). Sin embargo, atempera esa conclusión con la gran dificultad que implica alcanzarla e interiorizarla: "Por cuanto esto es muy difícil de concebir... porque el hombre ve y sabe todo con un conocimiento que es externo a él", mientras que el Santo, bendito sea Él, todo lo sabe "conociéndose a sí mismo" (Tanya, p. 165).

El problema inherente a la formulación literal versus no literal de tzimtzum es el choque de dos sistemas de pensamiento diferentes, el mítico sistema luriánico, que trata los cambios y alteraciones dentro de la divinidad como varias etapas en la creación del mundo de emanación y no rehuir el uso de conceptos corpóreos y antropomórficos; y el sistema filosófico, que rechaza absolutamente la noción de cualquier cambio en la divinidad, el reconocimiento de etapas de desarrollo en la existencia divina y los usos de términos corpóreos. Porque de acuerdo con el enfoque filosófico, la divinidad es una unidad simple e inmutable, dentro de la cual no hay movimiento o cambio en el tiempo o la extensión. Habad representa un esfuerzo por conservar el sistema terminológico luriánico, aunque vaciándolo de su significado original y reemplazándolo por una posición filosófica. Se "encubre" el pensamiento mítico de concretización y transformación en un atuendo filosófico abstracto y unificado.

Las enseñanzas de Habad sobre tzimtzum se formularon durante una controversia centrada en la cuestión de si el concepto debe tomarse literalmente. Sin embargo, debe notarse que esta controversia no solo agregó una nueva etapa histórica a la conocida discusión cabalística

sobre este tema. De hecho, utilizó una posición previamente conocida, la negación de que tzimtzum debe tomarse literalmente, como base para una visión compleja de la cuestión de la inmanencia divina como la conexión clave entre las relaciones entre Dios y el mundo. Consideró la inmanencia como la base para un examen del problema del doble ángulo de la percepción de la existencia y como fundamento para el culto divino.¹²

Los maestros de Habad partieron de dos axiomas contradictorios, uno teológico y otro epistemológico, en cuyo marco se desarrolla la discusión. Una es, "Para que Yesh [ser] llegue a existir desde Ayin [la nada] absoluta, debe haber un aspecto de tzimtzum" (Torá Or, p. 71). La segunda es, "Sin embargo, el tzimtzum y el ocultamiento es sólo para los mundos inferiores, pero en relación con el Santo, bendito sea, 'Todo lo que está delante de Él se considera realmente nada'" (Tanya, p. 162), o, como lo formuló el rabino Aharon: "Tzimtzum solamente se aplica a los mundos inferiores, pero con respecto al Santo, bendito sea, todo es verdaderamente nada ante Él" (Sha'arei ha-Yihud veha-Emunah, Introducción, última página). El rabino Menahem Mendel, el Tsemah Tsedek, declaró esto brevemente: "Tzimtzum y el ocultamiento están solo ante nosotros, pero ante Él, bendito sea, todo se anula como lo era antes de la creación del mundo" (Derekh Mitsvoteykhn, p. 11).

Desde estos puntos de partida rechazaron las enseñanzas cabalísticas que discutían el tzimtzum como un proceso que tenía lugar en la divinidad antes de su emanación, es decir, aquellas que toman literalmente el tzimtzum. El elemento que buscaban enfatizar es que, en la creación de los mundos, no tuvo lugar ningún cambio en la sustancia divina y el aparente cambio en los mundos se debe simplemente a los límites del entendimiento humano. "Y el punto es que este tzimtzum no es literal, es decir que la Luz no fue retirada, parece el pensamiento, pues en verdad no hay lugar desprovisto de Él... pero interpretamos esa ausencia como una especie de revelación del estar en la forma de ocultamiento" (Likkutei Torah, Hosafot Va-Yiqra, pp. 104, 106). El énfasis se pone en la forma en que la realidad divina es igual en todas partes, en los mundos superior e inferior, y la única diferencia está en el grado de percepción, no en la realidad divina. Es decir, el ocultamiento no es esencial sino un atributo de los niveles del entendimiento humano, y el mundo es fruto de la

emanación paulatina de la luz divina, que progresivamente se oculta y desaparece. El significado de esta posición es paradójico, porque la constricción de la divinidad y su ocultamiento es la revelación del mundo.

La enfática importancia otorgada a esta posición, que se repite innumerables veces en la literatura de Habad, deriva de la lucha por preservar la inmutable unidad divina desde una concepción del tzimtzum que implicaría un cambio en la divinidad, así como de la lucha por la centralidad de la afirmación de la presencia igualitaria de la divinidad en la existencia frente a la visión trascendental del mundo, que plantea la ausencia y el retiro de la divinidad y su distanciamiento, lo que socavaría los cimientos de la visión del mundo jasídica inmanentista.

El rabino Aharon Halevi resumió el quid de este problema y su contexto con gran fervor, indicando su centralidad en el mundo de la cábala jasídica:

Cuando vi que las personas tenían opiniones erróneas y llamaban y describían tzimtzum no como parte de la creación, sino que describían tzimtzum en la emanación divina y antes de la emanación... porque entienden todas las palabras de la Cabalá con enorme corporeidad y entienden tzimtzum literalmente, es decir, que para crear el mundo, Él se contrajo, por así decirlo, como si la luz se quitara. Esto significa, perezca el pensamiento, que pueda haber alguna contracción en Su sustancia divina, bendito sea. Pero no hay tzimtzum dentro de Él en absoluto, y ante Él la oscuridad es como la luz, y esta visión de tzimtzum es lo opuesto a la unidad que está enraizada en el fundamento [De la fe], porque no está en Su poder, bendito sea. Él, en Sí mismo, cualquier cambio o contracción incluso después de la aparición de las cosas creadas... Perece el pensamiento de que pueda haber en Su bendita sustancia alguna ausencia o alguna gradación o alguna contracción.

Doctrina Tzimtzum

De

ción, en el poder de Su sustancia, parece el pensamiento, para cualquier tzimtzum apunta a cambiar o grado o un Objeto o un deseo. Que no se diga nada así sobre el Infinito (Sha'arei ha-Yihud ve-haEmunah, I, Capítulo 22).

Estos comentarios reflejan la gran tensión entre el significado literal del texto luriánico y la tendencia jasídica opuesta, y ejemplifican el método jasídico de tomar conceptos luriánicos e interpretarlos invirtiendo su significado literal para que se ajusten a los principios jasídicos. También presentan el significado que es lo opuesto al significado original mediante el uso de fórmulas familiares de la Cábala del ARI. Los maestros de Habad que habían estudiado a fondo las doctrinas del ARI sabían muy bien que, según él, tzimtzum se refería a procesos anteriores a la emanación divina, pues tzimtzum es una precondition para la emanación según ese sistema, y todos los estratos interpretativos de los siglos XVII y XVIII que niegan el hecho no pueden cambiar el sentido literal de los textos. Sin embargo, debido a que su punto de vista se basa en la presencia equitativa de lo divino en la existencia y prohíbe la referencia a existencias separadas y cambiantes en el infinito, transfirieron el nivel de discusión del ámbito anterior a la emanación al de las relaciones entre Dios y el mundo, y cambiaron el tzimtzum de una doctrina que se refiere al retiro (histalkut) y la trascendencia a una que concibe el tzimtzum como la presencia divina en el mundo y su expansión a través de él. Entre tzimtzum en el sistema luriánico y la concepción jasídica de tzimtzum no hay un terreno ideológico común, sino solo una superposición de terminología. 13

La concepción acósmica de Habad niega la existencia de cualquier ser de cualquier tipo separado del ser divino. Esta posición se expresa en los preceptos establecidos, "y en verdad no hay nada fuera de Él, y todo es esencialmente inexistente y todo lo que está delante de Él se tiene por nada verdaderamente como nada y nulo". (Derekh Mitsvoteykha, p. 12). Esta concepción subyace a la negación de tzimtzum como una entidad separada y su ubicación en una estructura dialéctica de ocultamiento y revelación como dos formas de presencia divina en los diversos niveles de su aprehensión. También traslada la discusión del plano ontológico al epistemológico: la hipótesis del tzimtzum se traslada del ámbito de la divinidad al punto de vista de los seres creados; y

la cuestión de la concepción de la realidad divina se sitúa en el nivel dialéctico del ocultamiento y la revelación, de los cambios en el grado de percepción y el ángulo de visión de los acontecimientos, pero no en el nivel de su esencia, mientras que al mismo tiempo preservando la unidad divina:

Sin embargo, en su potencia y sustancia que les da el ser no hay contracción alguna... pero de nuestro lado precisamente parecen contraídos, pues nada más se revela para nosotros, sino para su sustancia divina, bendito sea, todo es una poder único, unificado.. - porque Él es igual en el cielo y en la tierra en absoluta igualdad. (Sha'arei ha-Yihud veha-Emunah, I, Capítulo 24)

La causa y razón de este tzimtzum y ocultamiento es que el Santo, bendito sea, oscureció y escondió la fuerza vital del mundo, para hacer que el mundo apareciera como un enti que existe independientemente por el bien de la revelación de Su reino ^{ty...is}. (Tania, pág. 162)

La idea de tzimtzum se desprendió por completo de su significado literal en el sistema luriánico, que trata de los procesos dentro de la divinidad a los que se condiciona la creación y que fueron anteriores a ella. Habad lo concibió como la manera de la revelación divina en el mundo y las etapas en la concepción de la divinidad de la mente humana. Tzimtzum en el lenguaje del jasidismo, o el grado de tzimtzum, es el grado en que se ve la divinidad en el mundo y, en este sentido, la extensión de Su ser a la existencia. Los cimientos de esta Visión se establecieron en la escuela de Maggid de Mezhirech y se formularon en las palabras de su discípulo cercano, el rabino Shlomo de Lutsk:

De Él, bendito sea, se extiende la vitalidad a todas las cosas, desde las más altas alturas hasta las más bajas profundidades. Este es el tzimtzum De Su bendita Presencia Divina que mora aquí abajo. Cada chispa. ..aparece a los sentidos como si fuera sólo la vitalidad del bendito Creador cuya gloria se contrae para que pueda ser concebida... Pero cada uno no es concebido como Otro, porque ha sido contraído en otro tzimtzum, es decir en otra concepción. Pero en su interior sustancial todos son iguales, pues son vitalidad y espiritualidad, como se ha dicho. Todos ellos se extraen de una raíz, donde no hay ninguna diferenciación en absoluto... y por eso se les llama mundos ['olamot], es decir, que la vitalidad del Creador desaparece [mit'alem—un juego de la raíz 'ayin-lamed-mem] y se contrae dentro de esa concepción. (Introducción del rabino Shlomo de Lutsk a Maguid Devarav le-Ya'aqov, p. 5)

Doctrina Tzimtzum

El rabino Shneur Zalman, como toda la escuela de Maggid de Mezhirech, enfatizó la forma en que la presencia divina se difunde por igual en todos los lugares, así como la unidad interna de la fuerza vital divina más allá de sus diversas manifestaciones. Argumentó que las diferencias dependen simplemente de la comprensión humana y no de la realidad divina. El ocultamiento no es esencial, implicando varias realidades, sino que es una expresión de los niveles de comprensión humana limitada. Tzimtzum no es lo opuesto a la realidad inmanente en Habad

de

89

doctrina, sino más bien una forma de revelación. No se refiere a un proceso dentro de la divinidad, sino al grado de revelación y ocultamiento dentro del entendimiento humano. 14

Tzimtzum es una condición esencial para la renovación de la existencia de los mundos, y es una condición que les permite "recibir su vida y existencia de él, sin perder su entidad" (Tanya, p. 53). Es el factor que les impide volver a la nada ya la nada como eran en el principio antes de su creación. Tzimtzum es simplemente la reducción de la luz divina, atenuada para que pueda ser percibida por el ojo de los seres creados. El ocultamiento tiene lugar por medio de velos o vestiduras, porque "los mundos no pueden soportar ni recibir la luz de Su Shekhinah, para que realmente pueda habitar y vestirse en ellos, sin una 'vestidura' para velar y ocultar su luz de ellos". , para que no se anulen por completo y pierdan su identidad dentro de su fuente" (Tanya, p. 145).

Tzimtzum es el mundo ['olam], que, como se ha señalado, los jasidim conectaron con la palabra ocultación [he'aleml: "El Señor nuestro Dios, que es la creación del ser de la nada, Él es uno, todo es uno, porque no hay devenir, sólo ocultamiento" (Boneh Yerushalayim, p. 6). El mundo es el oscurecimiento de Dios desde nuestro punto de vista y el ocultamiento de Sus manifestaciones. El ser divino se oculta, porque no puede revelarse sino en la ocultación. El mundo es simultáneamente el ocultamiento y la revelación de la divinidad y, por lo tanto, la función del pensamiento humano es sacar a la luz el significado dual de la existencia y poner al descubierto la divinidad más allá del ocultamiento:

He aquí, lo esencial es saber que havaíá [ser] es Dios y no captar el tzimtzum en sí mismo como una entidad y cosa en sí mismo, porque este es un aspecto de "otros dioses", que es como la adoración de

ídolos... porque el aspecto del presente que da ser a todos los mundos es el aspecto de la divinidad que es un aspecto de tzimtzum. (Bone Yerushalayim, págs. 176, 174)

El grado de inmanencia de Dios en el mundo depende del grado de tzimtzum dentro de él, porque cada grado de revelación divina está conectado a un grado de contracción de lo divino. El significado de la doctrina jasídica del tzimtzum es la extensión de Dios a través de todo el ser y la concepción humana del mismo. "Y todas las contracciones en el aspecto de Su bendita luz que es Su manifestación, son para que Él sea revelado precisamente a Sus criaturas" (Sha'arei ha-Yihud ve-haEmunah, III, Capítulo 5).

Desde su propio punto de vista, la sustancia divina ciertamente llena todos los mundos por igual, pero desde el punto de vista humano, sólo parte de ella puede ser aprehendida y la mayor parte permanece más allá de los límites de la percepción a menos que tenga lugar el "despojo de la corporeidad". Desde el punto de vista divino, no se produjo ningún cambio en el infinito y nada cambió en su esencia, pero parte de la sustancia divina fue oscurecida por los "ocultamientos" que permiten su revelación. Es solo desde el punto de vista humano que el infinito se contrajo, porque solo una iluminación limitada puede manifestarse a los seres humanos, mientras que el resto de la sustancia divina permanece fuera de su alcance. Es decir, tzimtzum no es lo contrario de la omnipresencia de Dios en el mundo, sino que es una forma de su revelación. De ninguna manera representa el retiro de la divinidad, sino más bien Su morada en los mundos inferiores, de una manera que hace aprehensible la fuerza vital divina. Tzimtzum es ocultamiento y oscuridad, condicionando la revelación divina en el mundo, pero esa limitación no tiene estatus ontológico desde el punto de vista divino. Cualquier tzimtzum, ocultamiento, vasija o limitación existe solo en el entendimiento humano, y a través de la adoración uno puede transformar el tzimtzum en una revelación:

Y la intención en este tzimtzum es que después, por medio de la adoración divina del hombre en este mundo, que llegará a existir por medio de este tzimtzum, será atraído a convertirse en una manifestación Del reino Del Infinito como lo era antes. fue creado. Esto significa que así como la luz existía antes del tzimtzum, también

Doctrina Tzimtzum

la revelación de abajo será de tal manera que el tzimtzum no la oscurecerá en absoluto. (Torá Or, p. 77)

La extensión infinita o la emanación sin fin no pueden traer a la existencia un objeto con dimensiones limitadas, y se describe como Hesed (gracia) o Gedulah, una dimensión de la abundancia infinita, que está más allá de la comprensión intelectual de las criaturas. Para mantener un mundo que es lo opuesto al infinito, uno debe unirlo con la dimensión de Din (poder, restricción) o Gevurah, limitación, tzimtzum o juicio:

Y así como es imposible para la mente de cualquier criatura aprehender Su atributo De Gedulah, que es la habilidad de crear un ser de la nada y darle vida... así no es posible para él aprehender el atributo Divino De Gevurah (poder, restricción), que es la cualidad De tzimtzum (condensación, contracción, concentración) y restricción de la expansión de la fuerza de vida de Su atributo de Gedulah, impidiendo que descienda y se manifieste a las criaturas, para darles vida y existencia de una manera revelada, sino más bien con Su Rostro oculto (Tanya, pp. 157—158)

Según Habad, el proceso de tzimtzum no es una cuestión de eliminación de la sustancia divina del mundo, sino una contracción de 91

en el mundo y su penetración. Tzimtzum es la limitación benéfica de la gracia divina, en cuya abundancia, cuando está en su sustancia, el mundo no puede existir. Los maestros de Habad, como todos los maestros del jasidismo, buscaron enfatizar la extensión de la divinidad dentro del mundo y negar su salida de él. Con este propósito, no dudaron en permitir una discontinuidad explícita entre la herencia tradicional del concepto de tzimtzum y su nueva implicación y significado en el pensamiento jasídico.

Trascendencia e Inmanencia

Debido a la dificultad de identificar la realidad visible con la totalidad de la sustancia divina, se necesitaba una gradación cuantitativa de esa sustancia, si no cualitativa, y esto sólo podía lograrse postulando un nivel de sustancia no concebible por el intelecto humano. "Porque Él, bendito sea, está en igualdad fundamental, incluso con respecto a los mundos, y ¿cómo es posible que este poder de igualación no se conozca ni se comprenda, sino que se elimine más allá de la percepción" (Sha'arei ha-Yihud ve-ha -Emuná, V, Capítulo 19).

El significado que implica la igualdad en la presencia del ser divino en todos los niveles de la existencia se limita al enfatizar la incapacidad del entendimiento humano para comprender el poder de la hashvaah (igualación) o el argumento de la inmanencia:

"La Gloria de Dios llena toda la tierra". ...Y, asimismo, postrarse y alabar al Señor que anima y hace todo lo que es, y para quien todo es esencialmente inexistente, como en "Y todo lo que está delante de Él es tenido por nada", verdaderamente como nada y nulo. Aunque no podemos comprender cómo todo es verdaderamente nulo ante Él, sin embargo reconocemos, con una admisión sincera, que en verdad absoluta ese es el caso. (Tania, pág. 246)

No se trata de una trascendencia esencial distinguiendo entre varios aspectos de la sustancia divina, sino más bien de una trascendencia en la conciencia. La distinción entre la divinidad y sus manifestaciones no tiene validez esencial según la visión acósmica, que reconoce una única esencia, en contraste con la cual todo es nada. Cualquier diferenciación existe sólo desde el punto de vista humano, porque desde el punto de vista divino todo es uno. ¹ La diferenciación es simplemente una cuestión

93

94

Segunda parte

de comprensión, no de esencia. Es atribuible al punto de vista erróneo e ilusorio de los seres creados, en contraste con el punto de vista divino absoluto y unitario. Se libra una lucha en torno a

un doble argumento: primero, las limitaciones del intelecto humano impiden concebir la unidad divina; por lo tanto, está prohibido asumir la diversidad dentro del ser divino. En segundo lugar, se alienta a los humanos a romper las limitaciones de su propia percepción y adoptar el punto de vista divino de la realidad.

La característica única del pensamiento jasídico, el anhelo de llegar a ser consciente de la unidad divina en la realidad, se deriva de su esfuerzo por formular una visión de la realidad basada en dos supuestos opuestos: la inmanencia divina desde el punto de vista de la verdad de la realidad y desde el punto de vista divino. Punto de vista; y la trascendencia divina, desde el punto de vista de las cosas concretas y la experiencia humana. Sin embargo, el pensamiento de Habad decreta que la inmanencia tiene un significado esencial y ontológico, mientras que la trascendencia tiene un significado meramente cognitivo y epistemológico. Por lo tanto, existe sólo desde el punto de vista limitado de la percepción humana-2 Dentro del punto de vista divino hay igualdad absoluta en todas las diversas manifestaciones de la realidad, y no tiene lugar ningún cambio; no puede haber trascendencia esencial sino simplemente un fracaso del entendimiento humano. La distinción principal radica en el grado de conciencia humana y su capacidad para soportar la manifestación solo en una forma contraída en lugar de en su totalidad.

El pensamiento jasídico lidia con la paradoja de la inmanencia divina, que es fundamental y esencial pero impalpable, y con la trascendencia divina, que se experimenta pero se niega. Esta paradoja también puede verse en el contraste entre la verdad desde el punto de vista divino y la validez de la percepción sensorial limitada. Lo primero se afirma: "incluso desde el punto de vista del Yesh absoluto, es un aspecto de Su sustancia bendita" (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, IV, Capítulo 26); o, "los mundos [creados] no tienen ninguna esencia dentro de Él, bendito sea Él, con respecto a Su bendita verdad, porque no hay nada fuera de Él en absoluto" (ibid.). En contraste, la aprehensión sensorial limitada ve el mundo como un ser separado y postula una división entre el hombre y Dios: "para nosotros, Yesh parece una entidad separada y distinta" (Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 10) . Experimenta la trascendencia como la ausencia de la presencia divina en la existencia. Esta paradoja se resuelve cuando lo oculto, el Ayin, se convierte en objeto de fe y lo manifiesto, concreto y palpable, el Yesh, se convierte en una ilusión. Esta inversión tiene lugar en varios niveles,

en la teología mística, en la conciencia religiosa y en la estructura de la visión del mundo. Su objetivo es convertir el Yesh en Ayin y el

Trascendencia e Inmanencia

95

Ayin a Yesh. Esto implica la negativa a someterse a las limitaciones de la percepción sensorial y de la mirada empírica, así como el establecimiento de diversos métodos para transformar la realidad concreta, anularla y convertirla en algo carente de significado. Estos dos son centrales en la lucha por crear una nueva conciencia, que está en la base de la adoración a Dios según Habad.

La paradoja: dos opuestos en un solo sujeto

Dos paradojas subyacentes tipifican la teología mística de Habad. El primero es la percepción de la divinidad como unificada y dividida simultáneamente. La divinidad se define por una dualidad irracional: "dos opuestos contrastantes que el intelecto no puede comprender". Esta dualidad, que unifica dos opuestos contradictorios y se define por su irracionalidad, es el fundamento de toda unidad: "Él es el bendito Infinito, y Él es todo Uno, y todas las divisiones provienen de Él, aunque Él es simple con absoluta simplicidad". Entended bien esto y recordad esta ley', porque es la base y la raíz De la unidad Divina" (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, I, Capítulo 11).

La segunda paradoja es la concepción de la realidad emanada como desprovista de la sustancia divina, por un lado, y la de la divinidad unida a la realidad, por otro lado: "Por eso se les llama emanados, porque son una nueva creación, que no pertenecen a su sustancia, porque Él, bendito sea, está desprovisto de todo eso, aunque está unificado en ellos (ibid., Capítulo "El bendito Santo, que es exaltado sobre todos los mundos, y el mundo y todo en él no haga ningún cambio en Él.... Pero en verdad no hay lugar desprovisto de Él, como antes de que el mundo fuera creado" (Maamarei Admor ha-Zaken—Hanahot ha-MP p. 165).

La paradoja de la unidad y la multiplicidad contradictoria dentro de una sola esencia y el Ser y la Nada simultáneos es una expresión del problema de la inmanencia y la trascendencia que había preocupado al pensamiento cabalístico durante generaciones.

vista. La visión acósmica anula cualquier gradación sustancial en la esencia divina en virtud del principio de que la divinidad es una esencia única y única, y que nada más tiene sustancia excepto ella. Cualquier expresión de dualidad, cambio, realidad percibida o limitación se anula por completo dentro del Infinito. Son meramente aparentes o existen solo desde el punto de vista de los seres creados, mientras que desde el punto de vista divino hay igualdad absoluta dentro de la esencia divina de todas las existencias:

Y ÉL, bendito sea, es igual en el cielo y en la tierra, porque en ÉL la Yesh no oculta, pues ÉL es el Creador De todo, y todo fue hecho por ÉL. Se encuentra en cada detalle de la emanación, aunque está solo, bendito sea, sin diferencia alguna en cuanto a su fuerza maravillosa, que es atraída por el poder de su igualación. ÉL es omnipotente en la creación y el mantenimiento sin ningún tipo de ocultamiento o diferencia en absoluto. Esto es con respecto a ÉL, pero con respecto a nosotros, Yesh parece una esencia separada y distinta. (Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 10)

Aunque la verdad de la realidad es una desde el punto de vista ontológico, es decir, la esencia divina en su unicidad así como en sus diversas manifestaciones, que están desprovistas de ser esencial, hay dos puntos de vista con respecto a la verdad de esa realidad.³ Uno es el punto de vista humano, que no puede dejar de sacar conclusiones sobre la realidad a partir de aquello que es tangible, y que necesariamente yerra. La otra es la verdad de la realidad esencial que se capta desde el punto de vista divino.⁴ En la doctrina de Habad, las distinciones entre los puntos de vista divino y humano de la realidad y el significado de la conexión entre Yesh y Ayin son decisivas. El objetivo central, hacia el cual se esfuerza el culto divino, tal como lo concibe Habad, es el esfuerzo por reconciliar estos dos puntos de vista o pasar de las limitaciones del entendimiento humano, que capta la realidad como una entidad separada, al punto de vista de la conciencia divina, en que Yesh y Ayin están unidos.

La lucha con la contradicción entre la verdad de la realidad, desde el punto de vista divino, y la realidad tangible, desde el punto de vista humano, implica la comprensión de la unidad divina dentro de la realidad y la comprensión de la afirmación de que el criterio de la esencia reside en la ángulo de percepción:

El acontecer De sustancialidad ex nihilo (yesh meayin), en hebreo se llama beriah (creación). Tal sustancia creada, de hecho, también es estimada como nada ante ÉL; es decir, es esencialmente inexistente en

relación con la fuerza y la luz que irradia dentro de él desde los kelim (vasijas) De las diez Sefirot De Atzilut, Beriah, Yetzirah y Asiyah.... Sin embargo, esto es solo "ante Él, "relativo a su bienaventurado

la paradoja

99

conocimiento, desde arriba hacia abajo. Pero en relación con el conocimiento de abajo hacia arriba, la sustancia creada es [en tal conocimiento y aprehensión de abajo] una cosa completamente separada. Porque la fuerza que se derrama en él no se aprehende en absoluto. (Tania, pág. 258)

La contradicción entre los dos puntos de vista se consolida en una teoría que discute la transición de una visión ontológica de la existencia a una visión epistemológica. Es decir, la visión de la realidad como una entidad divina es reemplazada por su concepción a través de criterios epistemológicos como oculta y manifiesta según varios aspectos de la comprensión humana. La distinción propuesta entre estos dos puntos de vista está en el nivel de la conciencia y no en el de la esencia. El punto de vista divino se denomina legabay diday o legabav (con respecto a Él) o legabay ayn-sof (con respecto al Infinito) o mitsad 'atsmuto (lit., "del lado de Su sustancia"), y se refiere a la verdadera existencia de la realidad, en contraste con la visión humana de ella, que se denomina legabay didan (con respecto a nosotros) o mitsad ha-'olamot (lit., "del lado de los mundos"). La visión humana de la realidad es ilusoria y errónea, y distingue falsamente entre su manifestación y su esencia: Yesh no es una existencia separada de la divinidad, sino que se encuentra en total unidad con ella porque no hay disfraz, ocultación ni tzimtzum en la divinidad. . Estas categorías se aplican más bien solo al punto de vista humano.

La unidad de la entidad divina con todas las manifestaciones que parecen negar esa unidad, está más allá de la naturaleza engañosa de una conciencia basada en los sentidos. Por tanto, el hecho de que la realidad parezca contradecir la verdad de la existencia unificada desde el punto de vista humano no es una cuestión ontológica sino epistemológica:

De todas nuestras observaciones anteriores surge que debemos asumir que hay dos aspectos en el bendito Infinito. Un aspecto se relaciona con Su sustancia y un segundo aspecto se relaciona con los mundos. Por lo tanto, con relación a su sustancia, no se le puede atribuir ningún cambio o gradación ni ninguna acción con respecto a su bendita sencillez. Pero en relación a los mundos debemos postular un aspecto de la contracción De la luz y un aspecto De la emanación De poderes de Él, bendito sea Él, que se encuentra en cada detalle. No hay nada en realidad que no sea hecho por Su bendita intención y por Su real y verdadera extensión en ella. Sin

embargo, Él está unificado en ellos y no cambia en ellos. Esto es lo que postulamos con respecto a los mundos que se nos manifiestan en la división. No obstante, debemos describir Su bendita unidad en toda división sin ningún cambio. Pero desde el punto De vista de Su Sustancia, aunque se extiende en todas las cosas y se contrae en todas las cosas y unifica todas las cosas en una unidad enorme... no se puede atribuir a Su bendita sustancia ninguna

división o cambio en absoluto. Es decir, aunque están divididos en gradaciones separadas, sin embargo, Él es Uno en ellos: cada uno de ellos está absolutamente igualado por medio de Su poder bendito que no es susceptible de comprensión o comprensión en absoluto... Sin embargo, en la segunda estimación, que De los mundos, allí encontramos dos aspectos, a saber, la forma en que son para Él, bendito sea, y la forma en que son para nosotros. Debemos considerar que, con respecto a nosotros, Yesh parece tener un límite y una separación, pero con respecto a Él, estas cosas están unificadas en una unidad enorme sin cambio alguno. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, II, Capítulo 32)

El principal argumento ontológico de la igualdad de la entidad divina dentro de la realidad se examina tanto desde el punto de vista divino como desde el humano. Desde su propio punto de vista, la sustancia divina ciertamente impregna todos los mundos con su manifestación. Por lo tanto, "con respecto al bendito Infinito, todos los mundos son como irreales, y en realidad son como nada y nulos", mientras que desde el punto de vista humano la mayor parte de la sustancia divina permanece más allá de la comprensión. Además, es "Yesh absoluto", y por lo tanto experimentamos disfraz y ocultamiento mientras no despojemos al Yesh de su corporeidad para ver su esencia divina con nuestra mente. Aquí se propone una concepción bivalente del Yesh: desde el punto de vista divino, el Yesh encarna un aspecto de la manifestación de la esencia divina en la existencia, mientras que, desde el punto de vista humano, que naturalmente está privado de un todo que abarca Desde el punto de vista de las cosas, el Yesh es captado como divinidad que oculta y eclipsa. La manifestación de la divinidad al entendimiento humano depende del ocultamiento, pero poner al descubierto el aparente disfraz es la única condición para captar la verdadera manifestación.

La singularidad de la visión de Habad, que anhela la conciencia de la unidad divina en la realidad, es que expresa plena conciencia de la trascendencia cognitiva en la que se encuentra Dios, una trascendencia expresada en una visión de la realidad aparentemente

desprovista de divinidad, aunque lo contrario es realmente cierto. La razón de esta polaridad, que podría definirse como una tensión entre la verdadera inmanencia y la aparente trascendencia derivada de las limitaciones del entendimiento humano, está anclada en una teología dialéctica que subordina las relaciones entre Dios y los humanos a los ámbitos de la contradicción y el contraste. Esta teología dialéctica busca dotar al ser humano del punto de vista divino, que abarca todos los opuestos, y de la verdadera concepción de la realidad más allá de la manifestación corpórea.

Parte tres

Conciencia y percepción del alma

La doctrina del alma

El supuesto básico para la comprensión de la realidad en el pensamiento cabalístico es que los mundos superior e inferior están mezclados y mutuamente relacionados: todo está incluido dentro de todo, y cada aspecto contiene profundidades de representaciones reflejadas e infinitas relaciones recíprocas. La base de esta reciprocidad es lenguaje, porque de acuerdo con el punto de vista cabalístico, su fuente es divina y multifacética. El lenguaje divino es una manifestación del poder creador de Dios y su concretización.² La emanación de la abundancia divina en el proceso de creación puede entenderse como el proceso en el que el lenguaje divino se detalla y dilucida. Los fundamentos del lenguaje divino aparecen como las letras de las Sagradas Escrituras, y en ese aspecto de ellas, que expresa una infinita variedad de significados dentro de la limitación formal, también son accesibles al intelecto humano. El lenguaje es lo que dota a los humanos de la capacidad de abstraer su experiencia de la realidad y los medios para interpretar la totalidad de la existencia de manera concreta. La expresión divina, que es creativa en su forma como lenguaje del pensamiento y el habla, es el patrón abstracto y concreto por medio del cual se interpreta la experiencia, con su doble significado. Los mundos superiores están relacionados con todo lo que existe como patrón e imagen: cada dimensión en el ser divino, en el mundo y en el alma humana está relacionada con el patrón total de las otras dimensiones, y cada existencia refleja otras existencias y es reflejado en ellos-³ Además, no sólo todo se refleja en todo, sino que todo actúa sobre todo: los mundos superiores influyen en el alma humana y la adoración humana influye en los mundos superiores; el pensamiento divino emana del pensamiento humano

y los pensamientos e intenciones humanos están entretnejidos en la dinámica de la vida divina.

103

La reciprocidad cabalística y las relaciones de patrón e imagen entre los aspectos de la divinidad y todas las cosas existentes se ampliaron en el momento en que los maestros jasídicos afirmaron que cada acción y cada pensamiento están relacionados con la estructura de todos los mundos cuando reflejan la conciencia contemplativa o la concentración del pensamiento. que intenta traspasar los límites de la percepción sensorial común y se esfuerza por descifrar la continuidad sucesiva de la unidad divina en la existencia.⁴ La distinción fundamental se establece entre el mundo espiritual, que se construye a partir del habla y el pensamiento divino y humano, y el mundo corpóreo. , que se compone de objetos separados y percepción sensorial. El mundo espiritual se asume como una estructura de conceptos o una entidad normativa sustantiva que interpreta la realidad corpórea y circunscribe esta realidad en una estructura unificada y consolidada. El pensamiento de Habad agudizó la visión cabalística y jasídica y estableció una compleja relación dialéctica entre los diversos aspectos de la divinidad, tanto abstractos como tangibles, creativos y aniquiladores, y entre las diversas dimensiones del alma: aquellas que se inclinan hacia las dimensiones abstractas y comprensivas y aquellas inclinándose hacia los elementos tangibles y concretos. La doctrina Habad del alma se basa en una relación recíproca entre las dos dimensiones de la divinidad, las dos caras de la existencia, los dos aspectos del alma humana y los dos puntos de vista de la realidad. Todos ellos se unen en una compleja estructura dialéctica en la que cada uno de los aspectos mencionados corresponde a la dinámica de ocultación y manifestación, nacimiento y autoaniquilación, despojo y concretización, emanación y retirada, infusión y remoción, o a la dinámica de la unidad de los opuestos.

La doctrina Habad del alma se basa en la suposición cabalística que establece que la estructura del alma y su esencia reflejan los diversos aspectos de la divinidad y que la conciencia humana refleja la ontología dual de la esencia divina.⁵ Por lo tanto, estos dos aspectos de la el alma

se contrastan con los dos aspectos de la imagen mística de Dios, el concreto y el abstracto, y con la estructura dialéctica de autorrealización y autoaniquilación dentro de la divinidad. Se postula una estructura de autorrealización y autoaniquilación dentro de la conciencia humana. El aspecto del alma que se relaciona con el proceso de llegar a ser, la separación del origen divino, la concretización y la expansión dentro de la existencia corpórea se llama nefesh behemit (el alma bestial) en la literatura de Habad, y lo que se relaciona con la tendencia hacia uno mismo. -aniquilación, el despojo de la corporeidad y la inclusión dentro de la divinidad se conoce como nefesh elohit (el alma divina). Estas no son dos almas separadas, sino más bien dos tipos de conciencia o dos tipos separados de aprehensión interpretativa y relación generalizadora con la realidad circundante, y dos niveles diferentes de conciencia de la entidad divina.⁶ Este argumento con respecto a la dimensionalidad del alma y la dualidad de la conciencia se deriva de la suposición de que la comprensión de la conciencia humana exige su ubicación dentro de un contexto determinado, y que la observación de los procesos de la conciencia requiere que se coloque en una perspectiva amplia. El contexto propuesto por la doctrina Habad es un contexto dual: el alma versus el mundo y la realidad sensorial, por un lado, y el alma versus el ser divino y la realidad metafísica, por el otro.

La aprehensión a través del alma divina se fundamenta en una serie de verdades metafísicas y se fundamenta en la conciencia mística que experimenta el esclarecimiento de la existencia corpórea y la conversión de la realidad material en un ser transparente iluminado por la luz infinita de la divinidad. Desde este punto de vista se penetra la oscuridad de la conciencia como si los muros de la realidad se aclararan, ya través de su transparencia, la luz infinita, divina, se hace visible, y el mundo se reinterpreta. Se trascienden los límites de la percepción. Esto se llama behirut (claridad) en el léxico de Habad. Es el medio para penetrar más allá de las pantallas de la corporeidad, la materia y la percepción sensorial, y más allá de la visión tenue y limitada de la vida. Estos llevan a uno a adquirir un punto de vista divino con respecto a la realidad, elevando la verdad unificada de la vida divina, o la expansión de los límites de la percepción más allá del alcance de los sentidos: "Y este es el significado de 'Ellos verán ojo a ojo' (Isaías 52: 8): la vista del ojo de abajo será igual y dirigida a la vista del ojo de arriba" (Likkutei Torah, Bamidbar, 13b). Es decir, la comprensión del alma divina es asumir el punto de vista desde el cual Dios ve el mundo. Desde ese punto de vista se manifiesta la verdad acósmica:

Verdaderamente la esencia De la comprensión es a través del conocimiento que une el cerebro y el corazón en un sentimiento de Ayin... porque en verdad todo es nada y nada... y la esencia de la adoración es desprenderse del propio lugar [y trascender] la percepción de los sentidos humanos, sólo para percibir la cosa verdadera que no está vestida... es decir, acostumbrarse a observar la espiritualidad que da vida... y la esencia de la percepción es... que todo la realidad y toda aprehensión de ella son la nada y la nada" (Iggrot Kodesh, Kuntres Miluim, Brooklyn 1981, carta 2)

El "alma bestial" concibe el mundo como si todo lo que realmente existe fuera simplemente el reino de las cosas palpables y se basa en la conciencia sensorial, la manifestación visual y la experiencia empírica. Ve la realidad como algo separado de su fuente divina, revestido de una vestidura corpórea y material. Esta conciencia está anclada en la apariencia de la realidad, sus limitaciones concretas y sus manifestaciones separadas. Para esta alma, la realidad es sólo una "entidad separada", barreras, pantallas y límites, que oscurecen por completo la esencia divina. El alma bestial se relaciona con la existencia limitada de la realidad y con su interpretación a través de los sentidos y su consolidación en objetos separados o con su reconocimiento limitado y comprensión estrecha e incompleta:7 "Sólo por la rutina a la que uno se ha habituado en este mundo uno mira sólo la corporeidad grosera y la materialidad de las cosas, que ocultan y encubren y niegan la verdad. Así, debido al ocultamiento de su divinidad, el Yesh parece [real] a posteriori' (ibid.) .

La doctrina Habad del alma asume que el mundo externo es solo un reflejo del contenido de la conciencia, y que solo la conciencia es lo que dota de significado a la realidad. Por lo tanto, el esfuerzo religioso se concentra en alterar la conciencia y comprender la dinámica interna de la comprensión. Las diversas partes del alma son simplemente diferentes niveles de conciencia de la divinidad y la realidad, y su significado religioso se deriva del hecho de que son cambiantes.

Así, las partes del alma se ven como varios niveles de conciencia de la esencia divina y como diferentes formas de aprehender el significado dual de toda existencia. Esta visión va acompañada de la acentuación del carácter metamórfico de las partes del alma. Se establece una analogía entre la interrelación de las dos almas y la unificación divina con los mundos, y las

relaciones de ascenso y descenso del Yesh y el Ayin. Estos pares de contradicciones que crean la unidad: la emanación infinita definida en forma restringida, la abundancia metamorfoseada en tzimtzum, el infinito manifestado en lo finito y su miembro opuesto finito despojándose de la corporeidad y aniquilándose en el infinito, también se aplican a la conciencia, que también aprehende la unidad de los opuestos. La conciencia religiosa se esfuerza por interpretar lo concreto por lo abstracto, lo material por lo simbólico, y presentar la realidad en su doble significado, que va mucho más allá del nivel concreto a la luz de su significado metafísico. En términos de Habad, la conciencia busca transformar el Yesh en Ayin y ver el Ayin dentro del Yesh, porque el significado de la unidad de los opuestos es que el mundo es tanto Ayin como Yesh.

El pensamiento de Habad desarrolló estos dos modos de aprehensión, que están implícitos en la visión metamórfica de la existencia, en una combinación complejo sistema dialéctico compuesto de aniquilación y creación, que determina las dimensiones cambiantes de la conciencia:

Así como en los procesos divinos la luz infinita se oculta y se contrae, oscurece su existencia y emite una luz limitada y tenue, creando así una realidad en un proceso de delimitación y manifestación, es decir, de oclusión y representación, en ascenso y descenso, así también en la conciencia humana prevalece el patrón de limitación, oclusión y confinamiento. Esta aprehensión limitada puede ser realizada por la iluminación y la clarificación, por el despojo de la corporeidad, por la meditación contemplativa, o por medio del éxtasis, entonces la totalidad sin sentido del Yesh es traspasada y sus límites se vuelven transparentes; el Infinito es entonces visible a través de ellos. Sin embargo, cuando reina una vez más la conciencia limitada y tenue, la realidad vuelve a una existencia pasiva, privada de cualquier elemento espiritual dador de vida. Una vez más se vuelve palpabilidad concreta, sin sentido, como velada por "barreras" o pantallas que oscurecen la esencia divina, y está sujeta a las limitaciones de la percepción sensorial.

La percepción limitada, que se relaciona con una realidad de falsa tangibilidad por medio de su interioridad visible revelada y que yerra al verla como el Yesh en sí mismo, se llama alma bestial; mientras que la percepción abstracta que se relaciona con la esencia divina de la realidad

y sus aspectos duales, que propone despojarse de la materia y descifrar el significado de la experiencia humana, se denomina alma divina.⁸

Según la doctrina Habad del alma, la conciencia determina directamente el ser y la nada, y da sentido a la realidad concreta; para la conciencia clara, a la que la realidad es transparente, sólo lo divino es una entidad verdadera. Con la aprehensión del alma divina, lo finito se vuelve infinito, lo corpóreo se ilumina, el Yesh se anula, la realidad se vuelve nada y el ser esencial es atribuible sólo a lo divino. Para la conciencia embotada, que se relaciona con el nivel empírico de la experiencia humana, sólo existe lo corpóreo. Más allá de las barreras cerradas de la existencia, que son aprehendidas en el alma bestial como una entidad separada y una realidad distinta, el Infinito está ausente y oscuro, el Ayin no tiene significado, y solo Yesh se encuentra realmente y se capta como una cosa existente. .

El pensamiento de Habad, que se basa en un misticismo cósmico, tiende a ver la nada y el ser como algo determinado por la conciencia religiosa, no como una experiencia empírica. Por tanto, las dos modalidades de la conciencia humana, la que se llama alma divina y la que se llama alma bestial, interpretan la verdad de la realidad: desde el punto de vista del alma bestial, el cielo y la tierra son "materialidad que oculta", y una pantalla lo separa de la realidad divina. Sin embargo, desde el stand-

punto del alma divina, todo es nulo en contraste con la plenitud divina, y no son más que imaginación, porque en verdad todo es la divinidad:

La tierra y el cielo son como una cortina que separa, porque no ven su bendita unidad, y en verdad son meras fantasías porque se imagina que hay un mundo, pero en verdad solo hay una simple unidad... y nuestro ver la existencia del mundo es sólo imaginación. (Rabino Shneur Zalman, Boneh Yerushalayim, p. 54, sig. 50)

En otro breve resumen de la aprehensión del alma divina, el rabino Shneur Zalman dice: "Que entienda y sepa que en verdad todo es fundamentalmente nada como antes de la creación del mundo, sin ningún cambio en absoluto... y sería completamente erróneo tomar el mundo que se nos aparece como existente o como algo en sí mismo" (Likkutei Torah, Va-Yikra, p. 70). Es decir, la contemplación humana, al despojarse de la realidad exterior y por la iluminación mística (el alma divina), es el verdadero intérprete

del ser, en lugar de la falaz experiencia sensorial humana que se nutre de la manifestación visible y la estimulación sensorial (el alma bestial).), que percibe sólo la realidad corpórea.

El supuesto básico de la doctrina Habad se basa en la doctrina luriánica del alma. La teoría luriánica sostiene que el hombre posee dos almas, las cuales están conectadas entre sí en una conexión androgénica y bivalente. El alma divina y el alma bestial representan dos sistemas paralelos y expresan las relaciones entre lo oculto y lo revelado, lo que está unificado en su fuente divina y lo que está separado de ella, en toda la existencia.⁹ Además, el alma divina es "parte de la divinidad superior" o el elemento divino presente en el hombre. Esta alma representa la verdadera conciencia de la realidad unificada. Refleja el anhelo del espíritu de regresar a la fuente celestial y adherirse a su raíz. Simboliza la propensión del Yesh para volver al Ayin. El alma bestial deriva de kelipat-nogah (la coraza de resplandor), que combina el bien y el mal en su interior, representando la conciencia de una realidad distinta, viéndose erróneamente a sí misma como poseedora de una existencia autónoma e independiente, reflejando una vida que no se ve a sí mismo como parte de la unidad divina, desde otro punto de vista, expresa el anhelo de una realidad aparente y simboliza la transformación del Ayin en Yesh.

Como se ha dicho, el alma divina refleja la conciencia contemplativa, y el alma bestial refleja la experiencia empírica, y ambas encarnan las relaciones entre lo espiritual y lo físico, lo esencial y lo manifiesto, tal como se reflejan en toda la existencia. El

la relación entre las dos almas es interdependiente; el alma divina es la fuente de la vitalidad del alma bestial y una condición para su existencia, y el alma bestial es la vestidura y disfraz que condiciona la manifestación del alma divina y su existencia distinta.

Como hemos visto, la doctrina Habad del alma considera las diferentes partes del alma como niveles de conciencia de la esencia divina y como dos formas de interpretar el significado de la realidad. También sostiene que las partes del alma son un reflejo de las relaciones entre lo espiritual y lo corpóreo y una expresión de los dos aspectos del ser divino. Por lo tanto, esta doctrina forma

un puente entre los supuestos teológicos y las conclusiones que implican en el culto divino, al tiempo que forma el escenario en el que tienen lugar las inversiones de la conciencia, cuando Yesh se convierte en Ayin y Ayin se convierte en Yesh.

La estructura del alma y su esencia reflejan los diversos aspectos de la divinidad y las relaciones recíprocas entre los mundos superiores y el alma humana. La doctrina Habad del alma postula una estructura dualista paralela de formas espirituales que se relacionan con el Ayin y la unidad de Dios, por un lado, y con el Yesh y la división dentro de la realidad corporal, por el otro. Habad sostiene que estos principios están unificados en su fuente común, a pesar de su manifestación separada. Estos principios reciben varios nombres, según el contexto en el que se analicen. En un polo está Ayin, santidad, unidad, expansión y manifestación, conocimiento y sabiduría, y Yetser ha-Tov (el impulso para el bien), que están representados en el alma divina. En el polo opuesto está el Yesh, las sitra ahra (fuerzas satánicas), la diferenciación y la imaginación errónea, y Yetser ha-R'a (el impulso al mal), que están representados en el alma bestial. La dialéctica entre el Yesh y el Ayin es la dialéctica entre las almas bestiales y divinas, entre sitra ahra y la santidad, como se explicó anteriormente. Por lo tanto, el verdadero significado de una metamorfosis en uno es un cambio en todas las dimensiones del otro. 10

Las relaciones entre las diferentes partes del alma no están limitadas por las fronteras de la psicología humana, sino que son principalmente una representación de las diversas dimensiones del ser divino, y son una expresión de los diversos grados de conocimiento de la esencia divina y sus manifestaciones corporales. Por lo tanto, estas relaciones ocupan una posición cardinal en la doctrina Habad del alma. Los procesos teogónicos y la inversión místico-contemplativa se trasladan al alma humana ya su conciencia. Aquí están representados por los pares dialécticos de revelación y ocultación, clarificación y oscuridad, abstracción y concreción, autoaniquilación y manifestación, extensión y remoción. Esta dialéctica regula las relaciones entre el alma divina y el alma bestial, que juntas constituyen la unidad de los opuestos.

El principal reclamo con respecto a la división del alma y su relación con los sistemas alternos de percepciones se presenta claramente por el rabino Shneur Zalman:

Porque se sabe que hay dos almas en cada hombre, un alma divina y un alma bestial. Y cada alma se divide en dos. Y consisten en intelecto y

atributos. La esencia del alma es el intelecto. Porque la esencia del alma divina es intelectual , y está constantemente contemplando y percibiendo la luz del bendito Infinito; no tiene otra percepción. Los atributos De amor y miedo nacen Del intelecto y De esa percepción, y se llaman el buen impulso. Del mismo modo, la esencia del alma bestial es que aplica su intelecto a la percepción de la corporeidad de este mundo y su materia. Esto es lo opuesto al alma divina, porque el alma que está ataviada con preocupaciones corporales es verdaderamente lo opuesto del intelecto del alma divina, que es el equivalente de la sabiduría superior... El logro intelectual en la comprensión de la corporeidad según la mente humana es una mentira y verdaderamente lo contrario de la sabiduría divina, que es la verdadera sabiduría, y las facultades nacidas del alma corpórea se llaman mala pulsión. Una persona debe dominarla para no comportarse según los atributos nacidos De la percepción Del alma bestial. (Rabí Shneur Zalman, Torá Or, p. 75)

Como se ha dicho, las dos almas representan las dos clases de aprehensión: la de la verdad de las cosas y la de las cosas en su apariencia engañosa. El primero es abstracto y se basa en la verdadera atalaya divina, mientras que el conocimiento corpóreo se funda en la miopía de la aprehensión humana que se deriva de la experiencia directa de los sentidos. Estas dos almas reflejan la dialéctica de la autoaniquilación y la autorrealización en el ser divino y la distinción entre la apariencia externa de las cosas y su verdadera esencia. En su comentario sobre los primeros capítulos del Génesis, el rabino Shneur Zalman describe los contrastes entre las dos almas o entre los dos principios de percepción: su aprehensión diferente y su relación contrastante con la realidad, así como la conexión dialéctica entre ellos:

He aquí, hay dos aspectos del corazón, que es el interior del corazón y su exterior. El aspecto interior es un resplandor y una llama De amor de Dios en alegría y bondad Del corazón, Con grandes medidas De todo lo que es alegría del alma divina, que comprende y contempla la luz del bendito Infinito, la fuente de la cual es la cantera y la raíz en la que fue incluida en Su bendita emanación antes de que descendiera a este mundo.. Y el que es sabio es el que ve.. -que el mundo no oculta ni esconde la bendita luz infinita, que es no en y Del mundo en absoluto, y todo ante Él es verdaderamente como nada y nada. Por tanto, que el alma se adhiera a su raíz en el Dios viviente, que sea profundamente incluida y unificada de la manera en que lo estaba antes de su

descenso... Esto hará que el alma se deleite en el Señor... y habrá gran gozo para Dios, con ardor y ardor del alma por su cercanía al Señor que es bueno con ella... Este es el aspecto de la "unidad" en el alma, que no está vestida en absoluto en las vestiduras del cuerpo y del alma bestial. Solo deja que el alma se llene con la luz y la alegría del Señor solo ". (Rabí Shneur Zalman, Torah Or, p. 13)

El mundo que deja su huella en el alma o el "mundo" que el alma refleja no está hecho a imagen y figura del mundo que existe a través de la experiencia sensorial. Ese mundo "interior" es el efecto de un complejo de procesos intelectuales y de pensamiento abstracto. Son éstos los que dotan a la realidad externa de significado espiritual y apuntan hacia la unidad de la existencia y su significado. Por el contrario, el rabino Shneur Zalman describe el mundo exterior, que se conoce a través de la percepción sensorial:

Pero la exterioridad del corazón es el atributo de la noche y la oscuridad, que tiene en sí el ocultamiento y la oscuridad, el atavío del cuerpo y el alma bestial en que se viste el alma. Y así como los atributos del alma divina son el amor y el miedo, así son "uno contra el otro" [lo contrario entre sí], porque este amor es un aspecto de la unidad inferior en la que el mundo parece ser Yesh. ... Aunque hay dos corazones, el atributo del día y el atributo de la noche, no están separados en su sustancia, parece el pensamiento, solo el atributo de la noche es un aspecto De la manifestación De la sustancia del atributo del día. Así puede aparecer en manifestación verdadera y real, fuera del ocultamiento y fuera de lo que está oculto del intelecto del corazón a la manifestación verdadera y actual del corazón, para que el corazón se convierta en un recipiente y santuario para la inspiración de ese amor. Pero es imposible que se manifieste el amor superior. Solo podría ser revelado por medio del atributo de la noche y la oscuridad, que es una contracción de la luz y su vestidura en descenso grado tras grado... y parece como si fuera una cosa separada. (Torá o, p. 13)

La estructura dialéctica de las relaciones entre las dos partes del alma se basa en el axioma de que "no están separadas en su sustancia", sino que sólo parecen estar separadas. Esta estructura es idéntica a la estructura de relaciones entre los dos aspectos de la divinidad, manifestación y ocultamiento. Esto nos permite comprender el complejo de relaciones entre las dos almas como reflejo de relaciones que tienen lugar

a lo largo de toda la existencia. El principio rector es la dualidad de las tendencias divinas: la inclusión de lo "manifestado" dentro

de la esencia y la conversión de lo "bestial" en "divino", por un lado, y por otro lado, el encubrimiento de la esencia dentro manifestación, o el vestirse de lo "divino" en lo "bestial" como expresión de concreción de la voluntad divina "de manifestar su bendita divinidad verdadera y efectivamente". Por lo tanto, se sugiere un paralelo entre la unificación de la divinidad con los mundos y la unificación del alma divina con el alma bestial. Por un lado, "el principal acto de adoración es despertar la vitalidad divina en el alma divina del hombre para invertir la vitalidad de su alma bestial"; por otro lado, "se sabe que el propósito principal de la creación de los mundos en general y el descenso del alma al cuerpo en particular es manifestar Su bendita divinidad verdaderamente de hecho" (Sha'arei ha-'Avodah , III, Capítulo 16).

La inversión o transformación en la conciencia del alma bestial al alma divina, o de la percepción de Yesh a la concepción de Ayin, se encuentra en oposición dialéctica a la inversión de lo divino de la ocultación a la revelación o de Ayin a Yesh: el reconocimiento de uno mismo de el doble sentido de la realidad, el rostro dual del alma humana y los cambios de conciencia que se derivan de ello es el propósito de la creación humana. Debido a la dualidad de la existencia humana, uno está dotado de la capacidad de aprehender la existencia de otras cosas creadas que no son uno mismo y de conocer entidades que existen más allá de la propia experiencia y existencia limitada y de invertir los ángulos de visión, mientras que todas las demás criaturas sólo pueden percibirse a sí mismos y los límites de su propia existencia, y adquieren una concepción estática de la estructura de su mundo. Esta capacidad humana de concebir la creación más allá de los confines de la existencia se deriva de ser un nexo entre los mundos superior e inferior, que contiene elementos de cada uno. Porque uno tiene el elemento divino del pensamiento abstracto (el alma divina) y un elemento corpóreo y de percepción sensorial (el alma bestial), y por lo tanto uno puede concebir tanto el mundo superior como el inferior. Debido a la combinación de lo espiritual y lo corporal dentro de la experiencia humana, uno puede comprender lo que es como uno mismo y lo que está fuera de uno mismo y puede evocar una inversión dentro de la propia conciencia. La doctrina Habad

enfatisa la dimensión del infinito dentro del alma humana y su esencia, que refleja todas las existencias, y enfatiza los cambios dentro de las partes del alma y las inversiones entre ellas. Esta multidimensionalidad vincula a los seres humanos con componentes tanto metafísicos como mundanos, y refleja la estructura cabalística dualista y la tensión encarnada en ella:

Así, las dos almas, la divina y el alma animal vitalizadora que proviene de la kelipá, hacen la guerra entre sí. (Tanya, p. 27) La verdad real, sin embargo, es que hay dos almas, librando una guerra contra la otra en la mente de la persona, cada una deseando gobernarla y penetrar su mente exclusivamente. Así, todos los pensamientos de la Torá y el temor del Cielo provienen del alma divina, mientras que todos los asuntos mundanos provienen del alma animal, excepto que el alma divina está revestida de ella. (Tania, pág. 70)

En el pensamiento de Habad, la polaridad y la tensión entre las dos almas se interpretan en varios niveles, porque la conciencia humana refleja la dinámica de la vida divina y la interpretación del significado de la existencia, y las dos almas representan, como se señaló, las dos tendencias opuestas que determinan la imagen de la divinidad como la unidad de los opuestos.

el alma divina

Los maestros de Habad aceptaron la doctrina cabalística del alma, que la considera, o varias partes de ella, como una entidad cuya fuente es divina. Afirmaron explícitamente: "De hecho, esta [alma] es verdaderamente un aspecto de la divinidad, solo que brilla por medio de la comprensión del hombre de la percepción divina. Esta percepción divina es una de la cual se ha negado cada categoría de Yesh, porque es un aspecto del divino Ayin" (Kuntres ha-Hitpa'alut, 31).¹ Debido a su fuente divina, el alma divina busca volver a su origen en las regiones superiores: "El espíritu de la humanidad es un aspecto del alma divina que se eleva, y su raíz se toma de las dimensiones superiores, por lo que siempre anhela ser incorporado y aniquilado,... y quiere elevarse hasta su raíz" (Rabí Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah, Enfermo). Como cualquier otro elemento espiritual, su manifestación depende de "estar vestido" y este ocultamiento dentro de otro elemento le permite manifestarse. Por lo tanto, el alma divina se "viste" en el alma bestial para manifestarse:²

Porque el alma divina viene en la vestidura del alma bestial y se mezcla con ella de modo que sólo se revela el alma bestial... Y todos estos aspectos del alma divina, la manifestación de todos sus aspectos, es a través de su ser. ataviado en el alma bestial. Sin embargo, en el alma divina, en su sustancia y esencia, están incluidos en un solo poder, porque su raíz y fundamento están en su bendito poder y son parte de él. (Sha'arei ha-'Avodah, Introducción)

La conexión del alma divina con el alma bestial es dialéctica, pues el estar ataviado es la condición para su manifestación, como se ha dicho. Sin embargo, la razón de su ser es invertir la esencia del alma bestial y "desenmarañarla" o transformar la estructura de la percepción.

115

por el cual se interpreta la realidad: "El descenso esencial del alma divina al cuerpo es desembarazar [llevarer] el alma bestial, que es de

nogah, y revertirla a la santidad y aclarar todos sus aspectos" (Sha'arei ha- ' Avodá, Introducción). El trasfondo de la función transformadora del alma divina se encuentra en la teosofía de Habad, que establece que el propósito del descenso del alma divina a este mundo es idéntico al propósito de la creación de los mundos, es decir, "la manifestación de Su bendita gloria en los reinos inferiores".

El propósito de la creación de los mundos en la doctrina de Habad se interpreta como una etapa hacia el logro de la meta divina de la plena realización de todas sus manifestaciones a través de su reversión.³ La suposición subyacente es que la Deidad no completó la realización de sus intenciones durante creación, ni su manifestación fue perfecta, sino que dejó al hombre la terminación de su manifestación y el cumplimiento de su doble voluntad. El hombre ayuda a la divinidad a completar su manifestación a través de la conciencia del doble significado de la realidad y al revelar la esencia divina del Yesh más allá de su apariencia visible, por medio de su alma divina.

Como se ha dicho, la intención divina fue manifestación a través de su contrario, y el ritmo de la vida divina se extiende entre los polos de ocultación y manifestación y en las vacilaciones entre ellos. Pero la esencia del ser radica en la afirmación de que estos dos elementos dialécticos de manifestación y ocultamiento se encuentran dentro del alma humana a imagen de las almas divina y bestial. Así, el escenario del proceso teogónico pasa al hombre, a su aprehensión y su adoración:

Pero Su muy bendita intención no se manifestó en el momento de la Creación, porque la esencia De Su intención era para una manifestación adicional... Porque la esencia De la manifestación en este sentido es por la adoración del hombre... pero, dado que lo esencial El punto de la intención de la Creación fue que el poder de Su bendita perfección se manifestara desde todas las dimensiones, es decir, precisamente dentro de un límite y una distinción con respecto a las cosas divididas y diferenciadas. No obstante, Él se manifestará en ellos en Su unificación. Además, la manifestación de Su unificación y bendita divinidad debe verse particularmente con respecto al sitra ahra... con respecto a Su bendita intención, que Él debe ser revelado particularmente en la inversión que es el sitra ahra, para que Su gloria ser revelado en el aspecto de Su unificación en realidad a través de la inversión, en la inversión de Sitra ahra y en realidad en el cambio De las tinieblas en luz, lo cual, en Su bendita intención con respecto a la ruptura de las vasijas, es que la

bendita revelación divina debe , en particular, ser a través de la inversión en el aspecto de vuelco-

alma divina

ing o inversión... y la intención es de Él, bendito sea Él, para que se liberen por medio de la adoración de aquellos en los mundos inferiores. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-Yihud ve-haEmunah, V, Capítulo 15).

La visión audaz que surge de los comentarios anteriores, que ve el mal como una necesidad de la santidad e interpreta el sitra ahra, la fuerza total del mal, como lo exige la Deidad para el propósito de su revelación y como condicionantes de las inversiones metamórficas, establece los límites de tensión religiosa dentro de esta doctrina, y se discutirá en detalle más adelante. Aquí, en el contexto de la discusión de la doctrina del alma, buscamos ver la relación análoga entre las inversiones de la dialéctica divina y aquellas dentro del alma, de acuerdo con la suposición de que una dinámica espiritual única y común las gobierna a todas. :

Y todo esto es con una enorme intención delante de Él, bendito sea, que el alma descienda y el alma divina cuya raíz está en un lugar muy alto y exaltado, se revista del alma bestial, que está en el grado más bajo. , para que pueda revertir todos los poderes en el cuerpo a un aspecto de divinidad, como vuelco o inversión, y para que todos los miembros y todos los poderes estén llenos solo de él y se llamará de la manifestación de Su bienaventurado gloria en las regiones inferiores, porque este es el propósito de la creación de los mundos, como se ha explicado. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, Introducción)

La suposición dialéctica esencial expresada aquí es que la perfección de cada elemento espiritual puede ocurrir solo a través de su manifestación en inversión. El enfrentamiento a esta situación de inversión, su despojamiento y restitución a su origen, es precisamente lo que conduce a la expresión de la verdad de la realidad. La "manifestación", el "vestido", la "inversión" y la "reversión", que forman los procesos dialécticos de la unidad de los opuestos, son paralelos en los dos aspectos de la divinidad, en la divina dualidad de las voluntades y en las dos almas humanas; Así como el sitra ahra y la kelipa son vitales para la manifestación de la divinidad en su forma tangible a través de la inversión, así también el alma bestial es vital para la manifestación distinta en la inversión del alma divina. Sin embargo, el cumplimiento de este proceso en ambos casos es a través de la inversión de la inversión. Es decir, el alma divina busca invertir

su opuesto, el alma bestial, y la divinidad busca invertir su opuesto, el sitra ahra y Yesh y restaurarlos a su forma abstracta.

Estas inversiones tienen lugar cuando uno logra una concepción de la realidad que no es el fruto de su experiencia sensorial sino el resultado de una manifestación esencial del mundo que no se manifiesta en la experiencia mundana. Estas inversiones son el resultado de la realización de un sistema de principios que interpreta la realidad. Luego impone estos supuestos espirituales a la manifestación visual de la realidad concreta, tal como se capta a través de los sentidos. La inversión y restauración de las cosas a su raíz se produce por la "clarificación" de la conciencia, que alcanza la conciencia de la esencia divina de la realidad en la medida en que está unida a su fuente divina en todo momento, a pesar de las apariencias contradictorias.

El alma bestial

La vida religiosa se enfoca en el alma bestial porque esta alma permanece indefinida e incompleta, en contraste con las dimensiones definidas de la divinidad en sus variadas expresiones. El alma bestial sufre constantemente cambios en su esencia, una metamorfosis espiritual, así como una lucha entre las inclinaciones corporales y los propósitos espirituales opuestos que le han sido impuestos:

El alma bestial es esa etapa de percepción en la que lo sensorial se vuelve abstracto, y es esa área en la que lo mundano se transforma en sagrado. Representa el estado del ser que exige cambio; un estado de división y partición, realidad empírica captada como una existencia independiente. También representa la falacia de una conciencia que se atribuye a sí misma una existencia separada y autónoma, en contraste con una conciencia que percibe el significado abstracto de la existencia y la concibe como incrustada en un contexto más amplio, que posee una sustancia divina. El alma bestial representa la visión del "Yesh en sí mismo", en oposición a la conciencia unificada y continua, que es el propósito de todo culto religioso.

El alma bestial se identifica con el mundo de las kelipot y el sitra ahra, con la realidad tangible y la percepción no modificada. Es el alma que expresa la reconciliación con la realidad irreconciliable e ilusoria, con la existencia que es incapaz de percibirse a sí misma como divina o de verse incrustada en la unidad divina. Se satisface con la ocultación y la retirada, con la realidad en su manifestación visible y en la separación y la corporeidad:

En el alma bestial hay setenta grados del sitra depiruda [el aspecto de la separación], que brota de la kelipá y del sitra ahra, que se han propuesto dividir, amar precisamente lo que es.

se separan, y sus grados se dividen en partes infinitas para amar todo lo que sus ojos contemplan y odiar lo contrario. (Rabí Aharon, Sha 'arei ha-'Avodah, Introducción)

La explicación de la percepción errónea del alma bestial radica en que está desprovista de sabiduría, inteligencia y conocimiento. Está desprovisto de presunciones espirituales y patrones esenciales para la comprensión de la realidad, y carece de una estructura integral que desnude la esencia de la existencia. El alma bestial no tiene capacidad para abstraer, generalizar o penetrar hasta la raíz de las cosas separadas; y está privado de la capacidad de ver más allá del exterior corpóreo y de percibir la verdad divina y el significado espiritual:

Por lo tanto, los atributos se llaman bestiales porque no tienen intelecto ni conocimiento y, por lo tanto, se sienten atraídos hacia lo que se manifiesta en su separación. Porque según la sabiduría, que es la comprensión De la raíz y esencia De todos los mundos, no tienen realidad en sí mismos, y no tienen existencia ni siquiera por un solo momento. En verdad los mundos no son una sustancia en sí mismos, porque todo es sólo Su bendito poder. En verdad, no hay nadie además de Él, bendito sea Él, y no hay nada más que Él en absoluto, y todos los aspectos de los mundos están solo ocultos, lo que les permite manifestarse como Yesh para nosotros, pero en verdad todo es solo Su poder bendito solo, sin cambio alguno, porque toda la realidad se encuentra en la verdad de Su realidad, y no hay nada real fuera de Él, bendito sea Él. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, introducción, sv "vehineh kemo shehagimel behinot")

La visión acósmica hace una clara distinción entre la verdad de la existencia desde el punto de vista divino y su apariencia desde el punto de vista humano. Este punto de vista eleva la importancia de la aprehensión contemplativa a un grado crítico. El ser y la nada, es decir, la verdad y la ilusión, se determinan en la conciencia y se deciden en la aprehensión. Por lo tanto, se invierte el máximo esfuerzo en la transformación de la conciencia y la inversión del alma bestial. La percepción sensorial, que ve el falso exterior de las cosas, es subyugada por la conciencia, que contempla y logra la percepción abstracta del verdadero significado de la realidad y su verdad oculta. Las dos concepciones, la que ve la realidad como parte del sistema divino infinito y busca elevarla al más alto grado de abstracción espiritual e incorporarla a la divinidad y la que ve la realidad manifiesta como poseedora de una sustancia independiente y una esencia autónoma, y que ignora que la existencia de la realidad está condicionada

a la fuerza vital divina que la sustenta, se reflejan en el alma divina y en el alma bestial:

Alma bestial

121

Y de esto se dice, "y el espíritu de la bestia va hacia abajo" (Eclesiastés 3:21), que va tras lo que es manifiesto, lo que se llama hacia abajo, pero del alma divina, que deriva de la sabiduría, se se dice, "el espíritu del hombre va hacia arriba" (ibid.), es decir, para elevarlo a la causa primera y superior de los mundos. (Rabí Aharon, Sha 'arei ha-'Avodah, Introducción)

Junto a estas distinciones epistemológicas, se debe notar que todas las dimensiones del alma bestial son meramente una manifestación de varios aspectos de la divinidad: reflejos de la manifestación divina por su ocultación y una expresión de la dialéctica divina de inversiones fundada en la suposición radical de que " cada aspecto de la clarificación de la santidad es en realidad por medio de la inversión: ninguna manifestación de Su bendita divinidad puede ser revelada excepto por medio del ocultamiento" (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 10).

El alma bestial es el ocultamiento y el atavío, que son las condiciones necesarias para la manifestación de la sustancia divina, pero sólo la inversión de su esencia completa esa manifestación. La "elevación del mal" es el principal proceso transformador de la conciencia. Transforma la esencia del alma bestial del mal al bien, de la percepción errónea a la concepción verdadera, de la percepción basada en facultades sensoriales limitadas a un concepto basado en suposiciones abstractas y significado espiritual. Incorpora el alma bestial dentro del alma divina; y por medio de ella se unifica en la divinidad. Esto introduce al alma bestial en el centro del culto religioso transformador, que compromete la obligación de suscitar el mal y transformarlo en bien-2

Las relaciones de alteración entre las dos partes del alma y los procesos de transformación de la conciencia, que se dirigen a dar nueva esencia a la realidad manifiesta, fueron definidos por el término luriánico berurim (desenganches).³ Esto puede significar una transformación de la conciencia. o un cambio en la autopercepción de cualquier ser o un acto que se relaciona con la situación presente de la realidad en relación con su estado deseado en el futuro. La Cabalá luriánica veía todos los mundos como mezclas del bien y el mal después de la "ruptura", lo que provocó su caída a un nivel inferior al que debían estar. Por lo tanto, el propósito de la adoración es elevar los mundos a su verdadero lugar mediante la separación entre el bien y el mal, o "separación" del bien del mal, un proceso destinado

a restaurar el bien a su fuente y eliminar el mal mediante destruyendo su fuerza vital.

El rabino Shneur Zalman explicó este punto de partida en Iggeret ha-Kodesh:

y especialmente este mundo bajo que, debido al pecado de Adán, está mezclado el bien y el mal, y el mal domina al bien... Por lo tanto, no habrá paz en el mundo hasta el tiempo del fin, cuando el bien serán liberados del mal para apegarse a su raíz y fuente, la bendita Fuente De Vida. Porque entonces serán esparcidos todos los obradores de la iniquidad y el espíritu de la impureza pasará de la tierra, es decir, cuando el elemento del bien que la sustenta sea extraído de en medio de ella. Esta liberación (berur) en sí misma también será a través de una manifestación de Su Divinidad abajo, con una gran iluminación e inmensa refulgencia. (Tania, 234—235)

Al mismo tiempo, en el pensamiento de Habad, la liberación se convirtió en un concepto dialéctico. Desde el punto de vista divino, no es solo una elevación de la ocultación a la manifestación y de un estado fragmentado a una condición unificada, sino también lo contrario: "todo aspecto de la liberación de la santidad es en realidad a través de la inversión. La manifestación de Su bendita divinidad sólo es posible a través del ocultamiento, porque en Su sustancia bendita no hay manifestación alguna" (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 10).

El concepto Habad de desgravación comprende varios estratos. Uno está relacionado con el concepto luriánico de levantar chispas y el significado histórico del exilio y la redención. El segundo tiene que ver con la inversión, que es la manera en que la divinidad se revela al estar ataviada con su opuesto intrínseco, el ocultamiento o la retirada. El tercer estrato se ocupa de varios grados de la concepción humana de la entidad divina, como algo separado y algo unificado, o la capacidad de la realidad separada para incorporarse y aniquilarse en la unificación divina; en la terminología de Habad, el ascenso a través de varios niveles de anulación. del Yesh en divinidad:

Quando el Yesh sea desembarazado incluso en la manifestación, entonces el "espíritu de la contaminación", que es el ocultamiento de Su unidad por la manifestación como si fuera Yesh y separado, desaparecerá. Entonces la manifestación de Su bendita unidad no será en absoluto como un atavío, sino más bien una manifestación absoluta. Es decir, Su unidad bendita se manifestará en el Yesh sin ningún tipo de ocultamiento a través de Su poder igual. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, IV, Capítulo 26)

El problema al que se enfrenta la doctrina Habad del alma es la paradoja de dos dimensiones de revelación y manifestación: una que sólo puede manifestarse por medio del Yesh, su opuesto; y uno que se manifiesta completamente solo con la aniquilación de ese Yesh. El ocultamiento, el Yesh, la percepción sensorial y el alma bestial son condiciones para la manifestación de la sustancia divina en una dimensión.

El

Alma bestial

123

la terminación del ocultamiento, la incorporación abstracta, la percepción del Ayin y el alma divina son el cumplimiento y la realización de la manifestación divina en la otra dimensión. El propósito de la liberación es la inclusión del Yesh separado dentro de la entidad divina, por un lado, y el cumplimiento de la voluntad divina de manifestarse en el Yesh, por otro lado.

La liberación es cuando Su bendita divinidad se revela incluso en la manifestación del Yesh, que es el ocultamiento, que es el kelipah. Es decir, en la manifestación Él es realmente revelado, como un aspecto del Yesh; y Su bendita intención es que Su divinidad se revele particularmente en el aspecto de manifestación, es decir, que se manifieste como Yesh y, sin embargo, que se anule en Él. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 9)

El alma bestial representa la primera inversión de Ayin a Yesh, y el alma divina representa la segunda inversión de Yesh a Ayin.⁴ Ambas juntas reflejan la paradoja de los dos aspectos contradictorios de la divinidad que condicionan la manifestación a través de la inversión; es decir, la manifestación total de la Unidad Divina a través de la separación máxima, por un lado, y la "perfección" completa (shlemut) mediante la restauración de los seres opuestos a su fuente en la aniquilación completa, por el otro. La manifestación de la perfección divina está condicionada a la creación de su opuesto, el Yesh corpóreo, pero la manifestación de su verdadera esencia está condicionada a la aniquilación de su esencia externa:

La principal intención divina es revelar el poder de Su igualdad, bendito sea, incluso con respecto a nosotros, es decir, revelar Su bendita voluntad particularmente en Yesh, pero para revelar Su bendita voluntad en Yesh, debemos aniquilar el Yesh que está manifiesto y separado y restaurarlo a su fuente. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 20)

Los diversos aspectos de la divinidad se reflejan idénticamente en las relaciones entre el alma divina y el alma bestial: "pero esto se sabe, que el propósito principal en la intención de crear los mundos en general y el descenso del alma en el cuerpo en particular es hacer manifiesta Su bendita divinidad real y verdaderamente" (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 16).

La vestidura del alma divina en el alma bestial es el primer paso en la manifestación de la divinidad, en la concreción de lo abstracto, que es paralela a la vestidura del Ayin en el Yesh. La segunda etapa en el cumplimiento de la voluntad divina, haciendo abstracto lo concreto, tiene lugar con la anulación del alma bestial dentro del alma divina, o en la aniquilación del Yesh manifiesto y su retorno a su fuente divina.

La posibilidad de una transición del Yesh revelado al Yesh aniquilado, o de lo concreto a lo abstracto, se encuentra como potencial en todas las cosas creadas ya lo largo de la existencia. Sin embargo, el poder activo en todo ser, incluida la posibilidad de transformación dentro de él, se le da solo al alma humana. A él se le da la capacidad de pasar del habla al pensamiento y del pensamiento al habla, de la percepción sensorial a la concepción abstracta, y de la generalización espiritual a su manifestación concreta. Sólo el ser humano realiza plenamente el tránsito de lo divino a lo corpóreo y de lo corpóreo a lo divino, respondiendo a la ambivalente voluntad divina según una dinámica espiritual común a toda la existencia.

La confrontación del hombre con el doble sentido de la realidad y con el reflejo de esa dualidad en la divinidad y en el alma humana tiene lugar en su conciencia. La conciencia es el punto de contacto entre las existencias espirituales sagradas y las experiencias corporales de lo contrario, en tanto que está involucrada con ambas. Aquí tiene lugar la metamorfosis de un estado del ser al otro, y viceversa; he aquí un reflejo del complejo de procesos dialécticos de creación y aniquilación; y aquí se unifican los opuestos.

Adoración Divina

Ante Él, bendito sea Él, Quien es todopoderoso, Yesh y Ayin están en una sola ecuación, pues ante Él, bendito sea Él, el cielo y la tierra se llaman lo mismo, ya que Yesh y Ayin están en absoluta igualdad.

R. Aharon, 'Avodat ha-Levi, I, p. 1.

Culto Divino—Introducción

El culto divino en Habad se basa en la teología dialéctica que interpreta toda la realidad y toda la experiencia humana como un reflejo de la unidad divina de los opuestos. Esta unidad de los opuestos, que determina la dualidad de la existencia, es una abstracción mística de la idea dualista expresada en el verso, "Dios ha hecho el uno paralelo al Otro" (Eclesiastés 7:14). Según la tradición cabalística, este verso destaca la similitud entre la santidad y la impureza, mientras que en la tradición Habad se convirtió en un símbolo del doble sentido de la realidad, que se compone de Yesh y Ayin. Nada en la existencia se agarra unilateralmente. Todo se interpreta con un doble significado y se presenta como el punto de partida de la metamorfosis. Toda la existencia refleja la concepción dinámica de la vida divina y la tensión dialéctica entre manifestación y ocultamiento, emanación y retiro, trascendencia e inmanencia. Todo expresa la continuidad de los opuestos entre la voluntad divina de manifestarse en Yesh y la tendencia divina de restaurar ese Yesh a su situación potencial y aniquilarlo. 1

Traer Yesh a la existencia es una expresión de la voluntad divina de manifestarse y extenderse hacia los reinos inferiores. La esencia abstracta de Dios se transforma así en una revelación concreta y concebible. La anulación del Yesh significa el deseo divino de volver a incorporarse a su fuente, de aniquilarse a sí mismo y de "ocultarse"; y refleja el deseo de Dios de transformar Su revelación tangible y restaurarla a su esencia abstracta. Estos dos deseos contradictorios, que regulan la vida divina en su continuidad entre Ayin y Yesh, se enfocan en el proceso infinito de la creación y reflejan la dualidad de la existencia:

128

Cuarta Parte

La meta Del descenso y extensión de la luz de Su bendita divinidad, que es atraída y vestida en las cosas creadas, es darles vida por medio de tzimtzum... hasta que lleguen a existir de tal manera que sean como

un Yesh, y un ser separado para que luego el Yesh pueda ser anulado en Ayin... y esto es una fuente de contentamiento para el Santo , bendito sea, tanto que haya un Yesh como que el Yesh sea aniquilado. . Esto es precisamente lo que Él desea. (Rabí Shneur Zalman, Torah Or, p. 9)

La realidad, según esta perspectiva, es esencialmente un todo dialéctico en el que todas las cosas se unen con sus opuestos y se combinan con sus inversiones. Toda existencia es captada como un sistema dialéctico de elementos opuestos e interdependientes, que se invierten e invierten unos respecto de otros y se condicionan unos a otros. Los elementos opuestos se "aniquilan", se "visten", se sostienen y se transforman mutuamente. El supuesto dialéctico básico del pensamiento de Habad sostiene que la máxima expresión de cada elemento espiritual es su manifestación a través de la inversión.² La lucha con esta inversión, la abstracción y la restauración a su fuente, es lo que expresa la verdad de la realidad y su unidad de opuestos. . Asimismo, refleja la dualidad de las voluntades divinas de diferenciación y unificación, nacimiento y autoaniquilación. En la proyección de esta idea sobre las relaciones entre la divinidad y la realidad, la realidad se convirtió en una manifestación de la divinidad a modo de inversión. La lucha con esta inversión, el descubrimiento de su significado y su restauración a su fuente, es la preocupación primordial del culto divino.³

La tensión entre el devenir y la autoaniquilación es lo que establece las relaciones entre lo finito y lo infinito y las transiciones de Ayin a Yesh y de Yesh a Ayin. Del mismo modo, es lo que determina la dualidad dinámica del sentido de la existencia. Toda dimensión física y metafísica, ontológica y cognitiva, es dual en significado y metamórfica. Es decir, cada aspecto de la existencia puede transformarse en su opuesto, y este proceso continúa infinitamente. La dualidad arquetípica de la existencia y su doble aspecto asumen que cada dimensión es meramente parte de "Dios ha hecho la una paralela a la otra", y todas las cosas se encuentran en procesos que reflejan su concretización y aniquilación o su carácter infinito, en por un lado, y su limitación finita, por el otro. Las transformaciones ocurren dentro de la existencia divina y en la conciencia humana. La adoración humana pretende expresar el reconocimiento de la unidad de los opuestos y la dualidad de la

existencia. Asimismo, el culto reconoce la continuidad dialéctica de los procesos opuestos de devenir y autoaniquilación, retirada y

Culto Divino

129

la emanación, el ascenso y el descenso divinos—en la conciencia humana, en la aprehensión de la realidad y en el servicio de Dios.

El supuesto básico de Habad es que la inexistencia y el ser son conceptos metamórficos, determinados en la conciencia espiritual que medita sobre la verdad dialéctica de las cosas más allá de su apariencia empírica. Es decir, la determinación ontológica sobre la existencia o la inexistencia no se basa en la percepción sensorial y la experiencia empírica, sino en la conciencia religiosa, que ve la realidad empírica como una ilusión y capta la divinidad como un proceso dinámico multifacético y la única esencia del ser. Las transformaciones en la percepción de Ayin y Yesh ocurren en la conciencia contemplativa, que ve el Ayin en todo Yesh y discierne el fundamento amorfo infinito, dador de vida, en expansión, en toda existencia finita. Esta conciencia ve el Yesh, por encima y en contra del Ayin; es decir, percibe el significado del elemento limitador y contraído, que revela la existencia infinita dentro de límites concretos, porque no puede haber existencia abstracta sin el elemento limitado, y no hay sustancia vital para lo que está limitado sin lo abstracto; no hay finito sin infinito, y no hay extensión manifiesta sin tzimtzum. El encuentro dinámico entre el elemento expansivo y el elemento confinado, entre lo infinito y lo finito, entre lo abstracto y lo tangible, es la verdad de la existencia. Adorar a Dios es reconocer el doble sentido de la realidad como reflejo de estos dos aspectos de la dialéctica divina.

Dos aspectos del culto divino

El proceso de creación se interpreta en el pensamiento de Habad como una expresión de la voluntad de Dios de revelar Su totalidad. Esta totalidad se expresa en la voluntad de Dios de crear una sustancia distinta de Él mismo y traerla a la existencia, una existencia física que parece no ser divina. y en Su otra voluntad abolir esa sustancia haciéndola reabsorber en su fuente divina. El significado de la totalidad divina es la unidad dinámica de los opuestos: la concretización y aniquilación simultáneas de todos los seres, físicos, metafísicos y epistemológicos; toda existencia se encuentra en el marco de la constante relación dialéctica entre la voluntad divina de auto-revelación en el Yesh y la voluntad divina de auto-ocultamiento, o entre la conversión del divino Ayin en un Yesh, y del Yesh en un Ayin : "Porque este es el propósito de la creación de los mundos desde Ayin hasta Yesh, es por el bien de su inversión del aspecto de Yesh al aspecto de Ayin" (Torá Or, p. 44).

El culto divino, según Habad, se basa en una teología dialéctica que atribuye a la divinidad dos tendencias o dos voluntades contradictorias que se concentran en el proceso de creación; la finalidad del culto divino es responder a la doble dimensión de la divinidad: anular la sustancia separada, despojarla de su materialidad y elevarla en grados espirituales hasta que sea restituida a la unidad divina anterior, por un lado ; y atraer la divinidad hacia el Yesh separado, manifestarla dentro de lo opuesto a su esencia, y ayudar en el proceso de infusión de Ayin en el Yesh, por otro lado. Es decir, la dialéctica divina, para realizarse, depende de la voluntad del hombre de desnudar, interiorizar e interpretar el doble sentido de la existencia por el pensamiento y la contemplación. Este proceso,

Dos aspectos del culto divino

que descansa sobre una estructura de conceptos tomados de la tradición cabalística, pretende efectuar una transformación en la conciencia del adorador .

Estas dos dimensiones, (1) dar existencia al Yesh como expresión de la voluntad divina de ser revelada y (2) la abolición del Yesh como expresión de la voluntad divina de ser ocultada, son paralelas a los dos imperativos principales de adoración divina. La primera es la atracción de la divinidad hacia Yesh•. “La esencia de la adoración es atraer la luz infinita específicamente hacia Yesh, para que la gloria de Dios se revele particularmente como un aspecto de la revelación de Yesh” (Sha'arei ha-'Avodah, I, Capítulo 33) - El segundo imperativo es la anulación del Yesh en la divinidad: "Así como [los mundos] están unidos en Su bendito poder como un aspecto de la unidad superior, así uno debe unificarlos como un aspecto como la unidad inferior, abolirlos en Él , bendito sea Él , para que no se revelen como un Yesh y como seres separados en su esencia” (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, V, Capítulo 19).

El significado de estos dos imperativos es inherente a su oposición dialéctica entre sí: un imperativo es espiritual, que busca romper las barreras de tiempo y lugar o despojarlas para ir más allá y alcanzar la unidad divina; y el segundo imperativo puede llamarse aespiritual, buscando llegar a Dios dentro del tiempo y el espacio, dentro de los límites de la conciencia mundana y los límites de la existencia perceptible y restringida. El imperativo espiritual de despojarse de la corporeidad, que se relaciona con el deseo divino de ocultarse y aniquilarse, se llama bittul (anulación), y el imperativo aespiritual de concretización, que se relaciona con el deseo divino de revelarse en los reinos inferiores, se denomina bittul (anulación). llamado hamshakhah (atracción del influjo divino, o atracción hacia abajo): el primero se refiere a la conversión de Yesh en Ayin, y la segunda es la conversión de Ayin en Yesh. Ambos juntos reflejan el movimiento recíproco e incesante entre los diversos niveles de conciencia, la conciencia limitada relacionada con el Yesh y la conciencia contemplativa dirigida hacia el infinito que pertenece al Ayin.²

El influjo de la voluntad divina en el aspecto de Yesh y su unificación en los mundos creados se realiza a través del servicio divino en la Torá y los mandamientos o en la atracción del influjo divino en lo concreto, es decir, a través de la conversión de Ayin en Sí; mientras que Bittul ha-yesh (la anulación del ser) y su restauración a su fuente divina se expresan en el servicio divino en hitbonenut (contemplación), en yihud (unificación), en bittul (abnegación), en hafshatat hagashmiut

(despojo de la corporeidad) , in devekut (comunidad con Dios y devoción), in hitpa'alut (entusiasmo, fervor y éxtasis religiosos), 133

y en mesirut nefesh (liberación o sacrificio del alma), o en convertir el Yesh en Ayin. "Servicio en abnegación" refleja la demanda religiosa básica que surge de la doctrina acósmica, que el Yesh debe tomar conciencia de su abnegación y su ascensión como nada y nada en el divino Ayin; El "servicio en la atracción" refleja la voluntad divina que se revelará en las esferas inferiores o la unificación de lo divino en lo físico y la sumisión de la voluntad humana a la voluntad divina. La obligación humana de asumir el yugo de la Torá y los mandamientos en todas sus minucias completa la actualización de la voluntad divina de manifestarse en los detalles de la existencia física.³

Estos dos aspectos del servicio divino, que son paralelos a los dos aspectos de la divinidad y al doble sentido de la existencia, están inseparablemente unidos. Para enfatizar la conexión intransigente entre los dos tipos de servicio divino, los maestros de Habad eligieron pares de conceptos relativos que no tienen validez el uno sin el otro, como ascenso y descenso, interioridad y exterioridad, exhalación e inhalación. Estas dos áreas se convirtieron en una expresión de las dos orientaciones de la voluntad divina —diferenciación y vinculación, concretización y autoaniquilación, creación y anulación, revelación y ocultamiento— y correspondientes a ellas los dos imperativos del culto divino —atraer a la divinidad al aspecto del Yesh y la anulación del Yesh dentro de la divinidad. Estas direcciones encarnan la tensión dialéctica entre la adoración a Dios que se relaciona con los detalles de la realidad y sus manifestaciones tangibles y la adoración que trasciende la realidad y busca anularla absolutamente. Estas dos tendencias opuestas se combinan inseparablemente entre sí, y la realización de la intención divina sólo se logra agotando la oposición y la unidad entre las dos.

Los dos aspectos de la relación de la realidad con el espíritu que la sustenta, se aprehenden dentro de las amplias categorías de realismo y espiritualismo que dictan las aspiraciones gemelas del servicio divino. Una aspiración es atraer la divinidad desde arriba y se relaciona con la divinidad que impregna la realidad, la divinidad inmanente, que busca adorar a Dios dentro de los límites del tiempo y el lugar. La segunda aspiración, en su anhelo de divinidad trascendental, desea rescindir los límites del Yesh, abrirse paso más allá de él, anular el cosmos e incorporarlo dentro del Ayin divino. Una tendencia se basa en el culto contemplativo

Dos aspectos del culto divino

y un espíritu místico, quietista y extático; mientras que la segunda tendencia se basa en un culto realista y en un espíritu mundano que abraza la realidad en todos sus detalles.

Este doble aspecto del culto divino permite tanto el marco tradicional y conservador como la renovación espiritual. La esencia del espiritismo es que prefiere el valor puramente espiritual inherente a cualquier acto religioso y la relación directa con Dios implícita en la obligación sacramental. El marco tradicional, sin embargo, prefiere la actitud conservadora que permanece dentro del ámbito práctico: considera la actividad religiosa como ley y norma, relacionándose con la voluntad divina como cumplimiento de su manifestación histórica. La cosmovisión de Habad, que dedujo dos aspectos de la adoración divina de la voluntad dual de Dios, creó un equilibrio dinámico entre estas dos tendencias contrarias y discutió dos atributos: el espiritual-emocional en el que "uno deja su lugar", alcanzando su punto máximo. en la unión mística y aespíritual, en la que uno "reside en su lugar en la Torá y los mandamientos"; este último alcanza su punto culminante en la "aceptación del yugo del reino de los cielos". Habad ve este equilibrio como la unión de los opuestos que refleja el continuo divino de los contrarios.⁴

He aquí que hay dos aspectos en el servicio del Señor. Uno es amor en lenguas de fuego y en gran exaltación de fuerza, para dejar el cuerpo... y este es el aspecto de gran amor que la vasija del corazón no puede contener, porque el corazón no puede contener ese poderoso fervor, por lo tanto no puede permanecer dentro de la vasija de su cuerpo, y busca dejar su envoltura de material corporal. El segundo es el aspecto del fervor que reside en la vasija del corazón, y su esencia es el aspecto de la atracción hacia abajo de la divinidad precisamente desde arriba. en los diversos vasos de la Torá y los mandamientos (Torá Or, p. 49)

Estos diferentes aspectos del culto divino, que se describen como "dejar las vasijas" y como "establecerse en las vasijas" y que se relacionan con dos lados opuestos de la voluntad divina, se iluminan en una perspectiva cabalística muy significativa desde el momento en que se relacionan con dos símbolos lurianos centrales: shevirah (ruptura) y tikkun (restauración):⁵

He aquí, este aspecto de la manifestación contiene dos atributos: uno de ellos es revelar el poder de las gradaciones en sus distintos aspectos, detalles y diferencias, y el segundo es el poder de unir y unificar en una

especie de enlace del poder de igualación. . El primer atributo, la manifestación de los detalles en sus aspectos separados, se llama ruptura... y el Segundo aspecto es el poder de unión y se llama el poder de restauración. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, IV, Capítulo 6)

El proceso de revelación, la desintegración, el influjo y la diferenciación está simbolizado por la "ruptura de las vasijas" en la que Ayin se convierte en Yesh, mientras que el proceso de ocultación, unión y unificación, y el retorno a la fuente es simbolizado

135

por "restauración", en la que Yesh se convierte en Ayin. Los opuestos cósmicos reflejan la voluntad divina con sus dos orientaciones y el culto humano con sus dos dimensiones. La contradicción entre las dos direcciones no es un obstáculo en la enseñanza de Habad. Por el contrario, es una consecuencia de la visión esencial de "dos opuestos dentro de un mismo sujeto", o de la contradicción dialéctica que es básica para la concepción de Dios, para comprender el alma y para el culto humano.

Los dos aspectos de la adoración exigen diferentes estados de ánimo y están dirigidos hacia objetivos contradictorios, aunque la respuesta a esta dualidad fluye de la respuesta a la dinámica de la dialéctica mística. El hombre está llamado a encarnar en su vida la unión de los opuestos de santidad y profanidad, de los anhelos espirituales y de la implicación corporal, pues refleja los dos aspectos del ser divino, el trascendente que se aparta del mundo y despoja de la corporeidad. , por lo cual el Yesh se anula, y el inmanente que está presente en el mundo y proporciona su vitalidad y abundancia y del cual el Yesh es la manifestación. En su culto, se presume que el hombre, por un lado, se "despoja de la corporeidad" al servir y, por otro lado, dirige su atención a la realidad a través del "culto en la corporeidad" y el "culto en la atracción". "

La doctrina Habad declara específicamente que la adoración en anulación e inclusión, en la fe más allá de la razón y el conocimiento, y en el sacrificio del alma se relaciona con la dimensión trascendental de la divinidad, con el aspecto de "rodear todos los mundos", mientras que la adoración en contemplación, en fervor y el entusiasmo, en el amor, en la Torá y los mandamientos se relaciona con su dimensión inmanente, el aspecto de "llenar todos los mundos".⁶ De esta doble manera, el hombre encarna la bivalencia de Yesh y Ayin en su continuo celestial y terrenal

Dos aspectos del culto divino

y refleja trascendencia e immanencia en relación con la existencia física y la doble voluntad de Dios.

Estos dos elementos contrarios de la manifestación de la voluntad de Dios, en el Yesh y en la aniquilación del Yesh, están simbolizados en muchas estructuras conceptuales; en el nivel cabalístico, como se ha señalado, estos opuestos se proyectan sobre los conceptos de ruptura y restauración, sobre el despertar inferior y el despertar superior, sobre las relaciones entre tiferet (esplendor) y malkhut (reinado), y sobre las inversiones dialécticas tomadas de la tradición del pensamiento cabalístico; en el nivel contemplativo estas oposiciones se significan en las relaciones entre "interioridad" y "exterioridad", entre Ayin y Yesh, abstracción y concretización, pensamiento y habla, y en muchas otras estructuras de abstracciones que conectan el mundo tangible con su fuente metafísica.⁷

El contraste entre las dos pretensiones entraña el peligro de acostumbrarse sólo a una de ellas y de descuidar la otra, lo que tendría como consecuencia concebir una de ellas como revelación divina ignorando su dualidad dialéctica y la unidad esencial de los opuestos. Los maestros de Habad argumentan repetidamente que uno no puede existir sin el otro. La dualidad en el culto a Dios es vital, derivándose de la dualidad de las voluntades divinas y de la respuesta a ellas. Además, la obligación de sacar conclusiones religiosas de las dos tendencias contradictorias incumbe a todos. Toda adoración se interpreta en el contexto de la reducción y la aniquilación, o la revelación de Dios en la existencia y la aniquilación de la existencia en Dios. Estos conceptos están inseparablemente intercalados y entrelazados:

Pero cuando los judíos actúan correctamente y, por este descenso, comprenden la esencia de su unicidad, y cuando lo unifican en la aniquilación de las cosas externas y le unen todos los mundos, bendito sea, en la aniquilación de su voluntad y al sacrificar sus almas para adorar, la Torá y los mandamientos, entonces la esencia de Su bendita voluntad se manifiesta por medio de estos vasos, y así atraen el poder de Su bendita sustancia, y en esto Su misma intención se revela en el manifestación de su poder. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, III, Capítulo 31)

La aniquilación y la reducción están relacionadas con las conexiones acósmicas dialécticas entre todas las cosas que existen a través de sus diversos aspectos y perspectivas. Aquí hay una expresión de la suposición de que todas las cosas están contenidas

en el Infinito y no hay otra realidad. A la inversa, todo en el mundo inferior está conectado con el mundo superior y existe por la atracción de la fuerza vital divina desde su fuente oculta hacia sus manifestaciones en la realidad.

La verdad de la existencia se define en la terminología paradójica de Habad como "en Su bendito poder, el Ayin y el Yesh son iguales sin diferencia alguna" (Sha'arei ha-Avodah, II, Capítulo 32). Por el contrario, también es la esencia divina en su singularidad con sus diversas manifestaciones, que parece no tener una existencia esencial propia. Sin embargo, hay varios puntos de vista sobre esa realidad: el punto de vista humano, que no puede dejar de sacar conclusiones sobre la verdad de la realidad de lo que percibe, necesariamente yerra y concibe sólo un débil reflejo de la realidad a través de la cual Yesh es visible. En cambio, el punto de vista divino que capta la verdadera sustancia de la realidad —el Ayin— y que logra un reflejo claro y preciso del mundo, cuyo sentido profundo es inagotable, pues todas sus dimensiones se unen en el Infinito. El esfuerzo por reconciliar estos dos puntos de vista, la realidad manifiesta y la realidad divina, es la meta del culto divino. El camino hacia este objetivo conduce a través de varias etapas de percepción de la relatividad de la conciencia y la naturaleza ilusoria de la existencia, así como al reconocimiento de que diferentes puntos de vista transforman el significado de "ser" y "nada":

De todas nuestras observaciones anteriores, está claro que debemos tomar nota de dos aspectos en el bendito Infinito. Estos son el primer aspecto, que es Su sustancia, y el segundo aspecto, que son los mundos. Es decir, con respecto a Su sustancia, no se le puede atribuir, bendito sea, ningún aspecto de división o grado... Mientras que en la segunda evaluación, que es con respecto a los mundos, hay dos aspectos. Así, como son para Él, bendito sea y como son para nosotros, y debemos darnos cuenta y describirnos que las cosas parecen limitadas y existentes y separadas, pero para Él, bendito sea, son unificadas. en una enorme unidad sin cambio alguno. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, II, Capítulo 32)

La transición desde los límites de la prehensión humana, más allá de cuyo alcance se encuentra la mayor parte de la sustancia divina, hacia esa área de la conciencia divina, desde cuyo punto de vista

Dos aspectos del culto divino

la sustancia divina llena todos los mundos, es la transición desde la comprensión limitada de la aprehensión finita y falaz . n de la realidad ilusoria en una comprensión de la verdadera esencia del doble sentido de la existencia y su identidad como unión de opuestos:

El acontecer De sustancialidad ex nihilo (yesh meayin) se llama beriah (creación). Tal sustancia creada, de hecho, también es estimada como nada ante Él; es decir, es esencialmente inexistente en relación con la fuerza y la luz que refulge en él... Sin embargo, esto está solo ante él, en relación con Su conocimiento bendito, de arriba hacia abajo. Pero en relación con el conocimiento de abajo hacia arriba, la sustancia creada es una cosa completamente separada. Porque la fuerza que se derrama en él no se aprehende en absoluto. (Tania, pág. 258)

El cambio en el punto de vista y el conocimiento de la acción recíproca entre los diversos aspectos del ser revela el significado de la afirmación mística básica de que la conciencia es lo que da sentido al ser ya la nada. El mundo es una función de la conciencia que lo contiene o aniquila su tangibilidad más que ser una función de su manifestación empírica:

Porque está escrito "Jehová es un Dios de conocimiento" (1 Samuel 2:3), lo que significa que Él comprende dos formas de conocimiento. [Mirando] hacia arriba desde abajo, como parece a los ojos de la carne, el mundo tangible parece ser Yesh y una cosa, mientras que la espiritualidad, que está arriba, es un aspecto de Ayin. Lo que es más alto incluso que eso es aún más un aspecto del Ayin, ya que ya no puede ser agarrado... y todo esto es tal como lo estimamos los que moramos debajo. Pero para el bendito Santo, ante quien el mundo entero se estima como nada, es lo contrario, porque [mirar] hacia abajo desde arriba, el mundo es un aspecto de Ayin, y todo lo que está vinculado hacia abajo y desciende más y más bajo es más. y más Ayin y es considerado como nada verdaderamente como nada y nulo". (Likkutei Torah, Devarim, fol. 83a)

La verdad "hacia abajo desde arriba", o desde el punto de vista divino, es la verdad absoluta, mientras que la verdad "hacia arriba desde abajo" es una verdad relativa. Es meramente una expresión de la comprensión limitada del Yesh, que no puede mirarse hacia arriba desde abajo y saber que en verdad es meramente un destello insignificante del verdadero Yesh. La transición de la conciencia limitada a la conciencia del infinito en la que "Ayin y Yesh son iguales sin diferencia alguna" tiene lugar mediante la contemplación de la realidad y la comprensión de su doble significado como un aspecto de la unidad de los opuestos.

Lo que determinó el carácter de la elevación espiritual fue la consideración y contemplación del sistema de conceptos abstractos, de Yesh y Ayin, en la dualidad dialéctica del significado y en los símbolos multicapa del alma. Estos símbolos fueron simultáneamente un desciframiento de la estructura del mundo celestial, su representación en la conciencia humana y una fuente del ethos diario de la vida congregacional. El examen preciso de los procesos de creación y la meditación sobre el proceso de emanación de Ayin a Yesh brindan una comprensión gradual de la naturaleza dual de la realidad y lo llevan a aniquilar Yesh y dejar al descubierto Ayin, aclarar la conciencia y alcanzar lo divino. punto de vista Estos conducen a la unificación extática ya la inclusión entusiasta dentro de la divinidad. En términos de Habad, estos procesos se denominan hitbonenut (contemplación), bittul beda'at (aniquilación a través del conocimiento), bittul shelema'alah mihada'at (aniquilación que está por encima del conocimiento), hitpa'alut (entusiasmo y éxtasis religiosos), mesirut nefesh (liberación o sacrificio del alma), y emunah shemi'ever lesekhel vehasagah (fe más allá del intelecto y la comprensión).⁸

Esoterismo y exoterismo: la disputa sobre la diseminación de Doctrinas Espirituales

La difusión de la concepción de Habad del culto divino y la dotación de nuevos valores espirituales a una comunidad en constante expansión encontró problemas complejos. El intento de generar una nueva actitud espiritual, así como de innovar en los reinos místico y contemplativo dentro de un amplio contexto social, carecía en gran medida de precedentes. Por lo tanto, no había estándares aceptados claros para la instrucción comunal. Aunque los maestros de Habad querían promulgar instrucciones detalladas para la aplicación práctica de las nuevas doctrinas con respecto a la contemplación, la abnegación, el entusiasmo extático y la inversión, sin embargo temían el peligro implícito. en la comprensión incorrecta de la tradición cabalística y sus interpretaciones jasídicas. Por lo tanto, prefirieron mantener estos asuntos dentro de la tradición oral en lugar de imprimirlos.² Durante muchos años, el Tania siguió siendo el único tratado de Habad impreso, y dentro de él, el rabino Shneur Zalman se abstuvo de exponer los métodos del culto divino, simplemente insinuándolos. en términos generales. Todas las demás enseñanzas permanecieron en manuscrito, que, sin embargo, fueron ampliamente transcritas entre los jasidim.

El trasfondo de esta lucha es inherente al dilema que plantea la actividad espiritual en general; es decir, la ausencia de criterios aceptados y apreciables para evaluar un carácter religioso interno-espiritual

logro, así como la dificultad de transmitir conceptos que pertenecen a transformaciones en la conciencia y una cosmovisión espiritual compleja. Cada vez que el culto espiritual

trasciende el dominio del individuo y se convierte en una norma ofrecida a una comunidad amplia, surge la necesidad de determinar una jerarquía abstracta concordante de valores que no dependa de la expresión externa. Más allá de ese esencial problema espiritual, los maestros de Habad también tuvieron que enfrentarse a la necesidad de luchar con la amplia difusión de doctrinas que, por su naturaleza, eran esotéricas y no pretendían sentar las bases para la cohesión de una comunidad religiosa.³ El despertar espiritual que despertó el jasidismo abrió el camino para nuevas formas de culto y, entre varios círculos jasídicos, también despertaron respuestas críticas a las posiciones espirituales existentes y sus manifestaciones sociales. Habad, más que cualquier otra facción del jasidismo, luchó por la formación intencional de nuevas formas de conciencia religiosa y, por lo tanto, debatió con frecuencia las orientaciones que podrían ser adecuadas para ese objetivo, sugiriendo nuevos patrones para revelar lo que está oculto. Después de la publicación de Tanya y por el resto de su vida, el rabino Shneur Zalman se abstuvo de publicar sus enseñanzas. No fue hasta después de su muerte que comenzó a imprimirse una literatura extensa y detallada, que suscitó controversias y desencuentros.⁴

El rabino Aharon Halevi, el principal discípulo del rabino Shneur Zalman, escribió que mientras su maestro había optado por oscurecer los detalles sobre las formas de adoración divina que implicaban sus enseñanzas, él, el discípulo, se dispuso a aclarar y explicar estos asuntos ampliamente. Las circunstancias históricas bien pueden explicar la oscuridad y el ocultamiento adoptado por el rabino Shneur Zalman, cuyo libro fue publicado en el punto álgido de las persecuciones por parte de los opositores al jasidismo.⁵ El rabino Aharon, escribiendo en la segunda década del siglo XIX, se sintió libre de poner estos asuntos por escrito de manera clara y explícita, ya que las críticas por parte de los opositores al jasidismo estaban disminuyendo.⁶

Las causas de la reticencia del rabino Shneur Zalman probablemente incluían una serie de consideraciones espirituales y sociales; sin embargo, sin duda, sus seguidores se vieron obligados a desviarse de su camino y brindar amplias explicaciones sobre el culto divino según Habad de forma sistemática, dirigida y detallada. En su Introducción a Sha'arei ha-

'Avodah, el rabino Aharon afirma, en relación con el punto de inflexión:

En su libro sagrado, Likkutei Amarim, donde explica todos los métodos de adoración... él, de memoria sagrada, no reveló la esencia de las cosas en detalle. Mantuvo las cosas oscuras, solo revelando los detalles de acuerdo con su raíz en gran profundidad, y sobre la base de esas raíces, enseñó a la gente y les impartió conocimiento, mostrando-

Esoterismo y Exoterismo s

141

indicándoles el rumbo que deben tomar y las obras que deben hacer, pero por el ocultamiento de las cosas antes mencionadas sin ampliar la explicación, no muchas personas son lo suficientemente sabias para comprender la intención esencial y la raíz de las cosas en su profundidad, y es les parecerá que se trata de cosas sencillas. En cuanto a los consejos que allí se aclaran, están destinados al público en general y no a los iniciados que son sabios a sus propios ojos. En verdad todas sus santas palabras están fundadas sobre los cimientos dorados de las raíces de la verdadera Cábala... Por lo tanto, con todas las cosas explicadas arriba, ceñí mis lomos y fui más allá de mi límite para explicar y revelar cosas oscuras sobre las cuales fue vago en su libro sagrado, y las expliqué en la medida en que la mano del Señor me favoreció. Con Su ayuda y redención comenzaré a explicar las raíces De los asuntos que recibí de sus santos labios De sagrada memoria, y todo De este trabajo está basado en su santo trabajo, Likkutei Amarim. (Introducción a Sha'arei ha-'Avodah [sin paginación] sv y kol zeh natati el libi)

La extensa y sistemática explicación de los métodos de adoración divina basada en el pensamiento cabalístico tal como lo interpreta el jasidismo suscitó controversia entre varios grupos de jasidim e incluso provocó una agitación dentro del mundo de Habad. Los discípulos y seguidores de Rabí Shneur Zalman estaban divididos en cuanto a la medida en que sus doctrinas debían aclararse y los diversos enfoques que debían tomarse para presentar estos asuntos.⁷ Rabí Aharon postuló que los métodos de adoración podrían aclararse en varios niveles, pero creyó conveniente difundir ampliamente estos asuntos y dejar el grado de comprensión de los mismos a cada lector, según su capacidad. El hijo del rabino Shneur Zalman, el rabino Dov Baer, no estuvo de acuerdo con la afirmación de que algunos secretos y aspectos ocultos de los métodos de adoración necesitaban explicación por

parte de los iniciados. Al mismo tiempo, argumentó que se habían introducido errores y distorsiones en los conceptos de Habad, y afirmó que él era el calificado para interpretarlos correctamente. Por lo tanto, escribió amplias aclaraciones sobre los métodos espirituales de adoración e invirtió un gran esfuerzo en determinar una detallada jerarquía espiritual de valores.⁸ La controversia sobre los propósitos del culto divino y los medios apropiados para lograr esos propósitos dio lugar a una rica literatura que luz sobre los métodos de Habad de adoración divina desde varios aspectos, mostrando la complejidad de la adoración espiritual y los problemas que conlleva cuando se convierte en la provincia de un público amplio.

Ha-'Avodah be-Bittul— Adoración en autoaniquilación

La cosmovisión acósmica sostiene la nulidad y la nada de la realidad como la base de su doctrina de la divinidad. Esta percepción exige la conciencia de la "nulidad y la nada" como fundamento del culto espiritual divino. El objetivo de tal adoración es la aniquilación del ser en la nada, el borramiento del ser separado de cada persona y su reinclusión dentro de lo Divino. Esta adoración, en la terminología de Habad, se llama 'Avodah be-Bittul (adoración en la auto-aniquilación). El concepto de autoaniquilación pretende expresar la conciencia de que uno es estimado como nada ante la fuente divina. Bittul refleja la relación humana con la realidad como desprovista de esencia autónoma, porque la abundancia divina proporciona vida y ser en cada instante. Esta doctrina es primordial en la adoración según Habad porque refleja el logro del punto de vista divino de la realidad y la trascendencia humana de la visión errónea y empírica del mundo:

Que entonces concentre su mente y visualice en su inteligencia y entendimiento el tema de Su bendita Unidad verdadera: cómo Él impregna todos los mundos, tanto los superiores como los inferiores, y hasta la plenitud de esta tierra es Su bendita gloria; y cómo todo es de ninguna realidad en Su presencia; y Él es uno Solo en los reinos superior e inferior, como era Uno Solo antes de los seis días de la Creación; y también en el espacio donde este mundo fue creado, los cielos y la tierra, y todo su ejército—Él solo llenó este espacio; y ahora también esto es así, siendo Uno Solo sin cambio alguno. Porque todas las cosas creadas son anuladas junto a Él en su misma existencia, como son anuladas las letras del habla y el pensamiento dentro de su fuente.

y raíz... Exactamente así, figurativamente hablando, es el mundo y todo lo que lo llena disuelto fuera de la existencia en relación con su fuente, que es la luz del bendito En Sof. (Tanya, págs. 82-83)

Bittul, que significa "abnegación de sí mismo" o "aniquilación de sí mismo", es el concepto que pretende expresar el reconocimiento de la unidad y unicidad esenciales de Dios en la existencia, la negación de la realidad y el estatus ontológico del mundo en la conciencia humana, como así como la conexión dialéctica entre la creación y el Creador, que trasciende el mundo visible y manifiesto y la comprensión empírica humana-2 Bittul es un concepto sobresaliente en el culto divino exigido por la perspectiva acósmica, que atribuye esencia solo a Dios. El rabino Shneur Zalman declaró inequívocamente el principio que cambia la jerarquía de valores del significado del culto religioso: "Y esta es la base de toda la Torá, que haya la aniquilación del ser en la nada, y las tres cosas en las que se basa el mundo". los soportes, es decir, la Torá, la adoración y la caridad, son todos aspectos de la aniquilación del ser en la nada y, a través de esta aniquilación, tiene lugar la inclusión y la absorción dentro de la [Divinidad]" (Torá Or, Noé, p. 11). .

Como se ha señalado, Bittul es el principio fundamental derivado de la hipótesis acósmica; es decir, es la norma ideal que el culto religioso se esfuerza por lograr, e inspira a los individuos en sus esfuerzos mundanos. Además, Bittul es también la parte humana en los procesos de creación y aniquilación continua dentro de la dialéctica divina. Debido a esta posición fundamental tanto en el nivel teórico como en el práctico, los maestros de Habad discutieron frecuentemente Bittul, aclarando su relación tanto con las normas comúnmente aceptadas como con las nuevas metas espirituales e invirtiendo un gran esfuerzo en transformarlo de una cualidad esotérica y mística a una cualidad mística. concepto con amplio significado comunicable.³

El rabino Shneur Zalman consideró la aniquilación de la Yesh y la transformación de la Yesh en Ayin como el eje esencial de toda acción humana: "Porque la meta y el fundamento de todos los mandamientos es transformar la Yesh en Ayin, es decir, la aniquilación del ser" (Likkutei Torah, Leviticus, p. 83). También vio esto como el objetivo principal de la acción divina: "El propósito de la creación de los mundos de la nada al ser fue para que hubiera un Yesh, y que el Yesh debe ser anulado" (ibid., Deuteronomio, 67a). Para enfatizar la centralidad de la aniquilación del Yesh, afirmó: "La esencia de la adoración de ídolos es

tomarse uno mismo por un Yesh" (ibid., Levítico, 28a) Es decir, lo opuesto a la aniquilación del Yesh es "tomarse a uno mismo por un Yesh", que se define como la más severa de las prohibiciones, la idolatría, un pecado que pertenece a la categoría muy restringida de los que uno debe morir. antes de cometer Rabí Aharon, aclaró el trasfondo dialéctico de la acción de Bittul en relación con la doble voluntad de Dios: "Toda la esencia de Su intención es descubrir el poder de

Su bendita igualdad, incluso con respecto a nosotros mismos, es decir, para manifestar Su bendita voluntad específicamente dentro del Yesh. Pero para revelar Su bendita voluntad dentro del Yesh, debemos aniquilar el Yesh visible separado, de vuelta a su fuente" (Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 20).

El significado de la adoración a través de la aniquilación se basa en la suposición de que el espíritu tiene el poder de negar por completo la realidad tangible, porque lo que determina la inexistencia y el ser es la conciencia del observador más que la concepción basada en la aprehensión sensorial. la negación se basa en la suposición de que el alma divina dada al hombre le permite lograr una transformación en su ser físico y en su conciencia sensorial: "Dado que el alma proviene de un lugar superior, su alma tiene poder para transformar su cuerpo a fin de anular Yesh en Ayin. Además, [el cuerpo] está muy por debajo y es de sustancia corpórea, y se sabe que cuanto más alto puede originarse una cosa, más hacia abajo puede extenderse" (Rabí Aharon, 'Avodat ha-Levi, I, folio 2b).

La transformación que tiene lugar es a la vez intelectual y emocional. El rabino Dov Baer describió la transición del principio abstracto de aniquilar a Yesh a la adoración divina concreta. Describió el carácter extático de la abnegación como la pérdida de la conciencia de la realidad y también como una transformación mística que tiene lugar dentro de una persona al lograr la autoaniquilación: "Esta autoaniquilación es verdaderamente el despojo de uno mismo y de la sustancia". y esencia enteramente de todo hasta que uno ya no se siente a sí mismo en absoluto, como si uno no estuviera dentro de la realidad en absoluto" (Ner Mitsvah ve-Torah Or, Sha'ar ha-Emunah, fol. IOa).⁵ En esta situación, uno toma conciencia de la verdadera realidad y concibe su significado más profundo: "Y verá la verdad tal como es, que la nada es el objeto principal, y que es la verdad del ser, mientras que el aspecto del Yesh tangible es en realidad absolutamente nulo". y vacío, y en cualquier caso, será vencido por el entusiasmo y el fervor y se moverá

de donde reside... y se aferrará a la verdad de la verdad" (Likkutei Biurim, fol. 14a).

El rabino Aharon también definió la autoaniquilación con un espíritu similar, describiendo la metamorfosis que tiene lugar dentro del hombre, en la cima de la cual uno se convierte en un recipiente para la morada de la sustancia divina:

El punto principal para lograr la auto-aniquilación es que una persona realmente se convierta en nada, es decir, que no debe conocer o sentir ninguna esencia dentro de sí misma... Porque su esencia no tiene ningún significado para él, y él en realidad se convierte en un vaso preparado para la aceptación de la revelación real de Su sustancia bendita. ('Avodat ha-Levi, I, Mi-Kets, 58b)

La autoaniquilación es vista como un fundamento general del ser o una ley de la naturaleza, y su significado es que dentro de cada criatura y cada realidad creada existe el potencial para ser absorbido de vuelta a su fuente.⁶ La aniquilación no es simplemente un acto realizado por criaturas sino más bien un proceso divino, que impregna toda la existencia. La base de la transición de lo tangible a lo abstracto está latente en todas las cosas creadas, pero el poder activo en la existencia, incluido su potencial de transformación, se le da al hombre solo en su pensamiento y conciencia. Sólo a través del pensamiento humano es posible hacer la transición de Yesh a Ayin y de lo corpóreo a lo divino. El objetivo de la "adoración en la aniquilación" es realizar ese potencial de autoaniquilación en la fuente y lograrlo.

Según este punto de vista, la presencia del hombre en el mundo tiene el propósito de anularse a sí mismo: la fuente de su alma es divina, revestida de una existencia corpórea para que, a medida que él se eleva a su fuente, su alma bestial se transforme. y eleva con ella su existencia corpórea, renovando la unidad entre los diferentes rostros de la divinidad. Al aniquilar su existencia separada, el hombre también aniquila la división aparente dentro de la existencia y expresa la unidad total a través de su propio ser. En su abnegación, el hombre atestigua, por así decirlo, que Yesh, que parece estar separado de la divinidad, solo parece tener una existencia autónoma, mientras que de hecho es nulo y sin valor

frente al Ayin divino en el que todo está. simultáneamente tanto anulado como incluido. En la adoración a través de la autoaniquilación, el hombre refleja la conciencia de la nulidad y la nada de sí mismo y de la realidad que lo rodea, así como el conocimiento de que el mundo no tiene una sustancia independiente, porque toda la realidad es nula y vacía, y su existencia está condicionada. en la divinidad que lo mantiene en todo momento.⁷

Según la visión de Habad, la realidad solo parece estar separada de la divinidad, pero en verdad está profundamente unificada dentro de ella, y el propósito de la aniquilación es comprender su verdadero estado a pesar de su manifiesto contrario. La disparidad entre comprender la realidad tal como es desde el punto de vista divino y la realidad tal como aparece en la experiencia humana se salva mediante la autoaniquilación. La contemplación mística transforma la pluralidad aparente en una unidad divina que llena todas las cosas.⁸ En otras palabras, la autoaniquilación es una expresión del esfuerzo por alcanzar una visión de la realidad desde el punto de vista divino y abandonar el error.

punto de vista humano neous, que ve el Yesh como separado de la divinidad. La abnegación se ve como una expresión de la verdad de la realidad más allá de su apariencia manifiesta ilusoria. "Será la aniquilación de los mundos y su unidad, de modo que los mundos no se considerarán una esencia por derecho propio, sino más bien su unificación con Él, bendito sea, hasta el punto de que nada se manifieste excepto la luz de Su sustancia que se unifica dentro de ellos" (Rabí Aharon, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, II, Capítulo 32).

El objetivo de la adoración a través de la aniquilación es tripartito: (1) romper los límites del Yesh mediante la conciencia contemplativa y la aniquilación de toda la existencia humana; (2) la transición del erróneo punto de vista humano al verdadero punto de vista divino y el logro de la unión mística; (3) asistencia en la realización de la dimensión divina que no se logró en el momento de la creación, así como la participación en la dialéctica divina de creación y aniquilación continuas.

Hay muchas variedades de adoración a través de la aniquilación, pero su objetivo principal es romper los límites de la realidad y captar la esencia divina de Yesh en todas sus dimensiones. 'Y esta es la verdadera

adoración, despojar la mente y el corazón de toda corporeidad y ser, solo para concentrar todo el pensamiento y el intelecto de uno en la grandeza del Creador y Su sabiduría⁹ (Rabí Shneur Zalman, Boneh Yerushalayim, p. 15 El Yesh es llamado por muchos nombres y términos sinónimos: el Yesh dentro del alma humana se llama el alma bestial; y el Yesh en la conciencia se llama los ojos de la carne; el Yesh en el intelecto humano se llama el intelecto corporal; el Yesh en la conciencia se llama los ojos de la carne; el dominio del Yesh en el mundo se denomina reversión, inversión o corporeidad, y el sitra ahra (satánico) y el dominio del Yesh sobre las cualidades éticas se denomina impulso maligno. Todos estos juntos se presumen aniquilados frente a la esencia divina del Yesh en todas sus manifestaciones por el culto en la aniquilación, que pone al descubierto la nulidad del Yesh: "Lo que vemos como la esencia del mundo es sólo ilusorio" (ibid, p. 54).¹¹ Los múltiples aspectos de adoración a través de la aniquilación se corresponden con los muchos aspectos del Yesh. Por lo tanto, la adoración a través de la aniquilación tiene muchos términos y grados: Yihud (unificación), hitbonenut (contemplación), mesirat nefesh (sacrificio o liberación del alma), bittul ha-yesh (aniquilación del ser), hitpashtut ha-gashmiut (despojo de la corporeidad), klot ha-nefesh (la disolución entusiasta del alma), emunah le-ma'alah mi-sekhele ve-hasagah (fe más allá del intelecto y la comprensión), bittul be-da'at (aniquilación en la razón y el conocimiento), y bittul she-me-ever le-ta'am va-da'at (aniquilación más allá de la razón y el conocimiento). Cada uno de estos términos enfatiza una ligera diferencia.

gradación entente de la adoración a través de la aniquilación, cada uno de ellos relacionado con un aspecto diferente, ya sea intelectual, emocional o místico. Sin embargo, todos ellos juntos pertenecen al dominio espiritual que percibe el empuje primario del culto religioso como la tarea de ascender a través de grados de abstracción y el deseo de alcanzar la aniquilación de toda la realidad. La realidad es así absorbida dentro de la sustancia divina infinita, transformando el Yesh que se aparta allí en Ayin: "simboliza la auto anulación en Su luz bendita para ser considerado nada en absoluto ante Él" (Tanya, p. 105).

La idea que subyace a la adoración en la aniquilación es la ambivalencia en la concepción del Yesh. El fundamento dialéctico que determina los dos aspectos de la realidad y la ambivalencia al relacionarse con la existencia implica una visión del Yesh como

absolutamente nulo y vacío, pero también ve al Yesh como un medio para la manifestación de lo divino, que tiene una esencia manifiesta, separada de la divinidad y opuesto a ella:

En la contemplación del hombre de Su trascendencia, lo que no es del aspecto De los mundos, no hay ninguno aparte de Él en absoluto, y en Su bendita sustancia, el Yesh es completamente nulo y vacío, porque cualquier manifestación del Yesh es solo a través de la ausencia y ocultación, ya que a través de la ocultación Yesh se nos manifiesta como algo absolutamente separado, que es el sitra ahra. Pero con respecto a Él, el bendito, ni tzimtzum (contracción) ni hester (ocultación) Le afectan en absoluto. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, Introducción)

Por encima y en contra de los dos aspectos contradictorios del Yesh, los maestros de Habad plantearon los dos aspectos contradictorios de la esencia divina: el aspecto trascendental, que está lejos de ser comprensible, y el aspecto inmanente, que se comprende a través del conocimiento de la verdadera esencia e ignorando la realidad visible a los ojos. El foco de la adoración a través de la aniquilación es la transición del nivel de aprehensión primaria, que se aprende de la realidad manifiesta y del Yesh separado, al nivel de aprehensión secundaria, que deriva del verdadero reconocimiento de la realidad en la que "el Yesh se anuló por completo". Esta transición puede tener lugar solo a través de la conciencia del primer elemento, porque la falta de conciencia de la existencia del Yesh también implica la falta de conciencia de su naturaleza ilusoria, y no se despierta el deseo y la necesidad de transformarlo en verdadero ser. La etapa de conciencia debe preceder a la etapa de aniquilación, porque solo a través del conocimiento de la naturaleza fraudulenta de Yesh se despierta el deseo de alcanzar su verdad divina:

Se necesitan dos aspectos en la adoración, para saber y entender que Él, el bendito, está lejos de la comprensión y no puede ser captado en absoluto a través de la manifestación en el aspecto de la exterioridad, pero, en verdad, a través de la interioridad Él está muy cerca, porque no hay nada en absoluto fuera de Él. Y todo el culto de uno debe ser abandonar la exterioridad y anularse y aferrarse a lo interior. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, IV, Capítulo 39)

En 1792, el filósofo Solomon Maimon, que había visitado la corte de Maggid de Mezhirech durante la década de 1760, escribió un relato

de primera mano sobre el lugar central de la idea de la aniquilación del ser en el mundo jasídico y sus consecuencias espirituales y extáticas para la comunidad:

En la opinión [de los jasidim] la verdadera adoración de Dios depende de la oración mística con un corazón sincero y con el esfuerzo de todo poder para aniquilar el ser ante Dios. Una persona no puede cumplir su propósito y meta, que es, según ellos, alcanzar la más alta perfección, excepto cuando se ve a sí mismo no como una criatura separada que realiza acciones por sí misma, sino como un servidor subordinado de la divinidad... Su el culto divino era el despojo de la corporeidad, es decir, la desviación de sus pensamientos de todo en este mundo excepto Dios, e incluso de su ser privado, y la unidad con Dios. Allí lograron un grado de autoaniquilación, y atribuyen todas las acciones que realizan en esa condición no a ellos mismos sino a Dios. Algunos de ellos enloquecieron [por esa doctrina de la aniquilación del ser], y creyeron verdaderamente que ya no existían en el mundo. (Hayei Shlomo Maimon, ed. Lachover, págs. 139, 149)

Este testimonio, que es extremadamente importante para comprender las primeras etapas del jasidismo, ha sido investigado y analizado a fondo en otro lugar.¹² Nuestro único interés aquí es la observación de Maimon de que los jasidim se consideraban a sí mismos como servidores subordinados de la divinidad. Esta definición se relaciona con un aspecto importante de la adoración a través de la aniquilación, ya que en la conciencia jasídica la aniquilación del ser no es simplemente una expresión de los anhelos místicos y deseos espirituales de uno, sino que también es un deber que incumbe a una persona, ayudar como subordinado en la dialéctica divina de creación continua y aniquilación, manifestación y ocultamiento continuos.

En la doctrina de Habad, el propósito de la creación se concibe como el cumplimiento de la voluntad de la divinidad de producir un ser separado de sí mismo, una realidad no divina que, de hecho, tiene solo un ser aparente. El propósito de ese Paso es la manifestación de la totalidad divina en los aspectos más contrarios a su esencia: en la materia, en la kelipa y en el mundo de las entidades separadas, pues una expresión absoluta de la divinidad sólo es posible en la forma paradójica de su presencia dentro del reino

lo más contrario a su verdadera esencia. Sin embargo, el cumplimiento de la voluntad divina implica la aniquilación de esa entidad separada y el logro de la conciencia de que es meramente ilusoria y nula en su origen:

La intención de la creación vino de Él, bendito sea, para que lo superior y lo inferior pudieran incluirse con todos los lados, es decir, que hubiera una revelación de Su bendita totalidad precisamente a través del Yesh y a través de la inversión, para lo cual hubo tzimtzum y hastara (ocultación), para remover la ocultación y manifestar Su bendita divinidad específicamente a través del Yesh e incluso en su opuesto. (Rabí Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, V, Capítulo 9)

La creación se percibe como el "vestimenta" de la esencia divina y el ocultamiento de su ser en aras de su manifestación. La transición de la esencia abstracta a la esencia real y tangiblemente presente y visible como separada de la divinidad se explica por el deseo de la divinidad de revelar su totalidad. Sin embargo, el cumplimiento de esa totalidad depende de la restauración de la entidad separada a su fuente y la anulación de su existencia separada por la adoración humana. Este punto de vista coloca la existencia dentro de un proceso de relaciones dialécticas constantes entre la manifestación de la divinidad en la existencia y la restauración de esa existencia a su fuente divina. Por lo tanto, la adoración a través de la aniquilación es el cumplimiento de la voluntad divina ambivalente de revelarse en el Yesh y restaurar ese Yesh a la unidad divina. El rabino Aharon ofrece una breve formulación del significado esencial de la dialéctica divina: "toda la esencia de la revelación del Bendito Infinito se revela específicamente en la aniquilación del ser" (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, III , Capítulo 27). El rabino Shneur Zalman da otra declaración explícita de este principio: "Así como uno se aniquila a sí mismo de Yesh a Ayin, así también es atraído desde arriba de Ayin a Yesh, para que la luz del Infinito pueda emanar verdaderamente abajo como hace arriba" (Torá Or, p. 58).

La idea de que la totalidad divina debe revelarse a sí misma a través de la dialéctica de crear una entidad separada de la divinidad y opuesta a ella y al restaurar esa entidad a su fuente a través de la adoración humana está relacionada, como hemos mostrado, con la "adoración a través de la aniquilación": "Y Su intención principal es revelar el poder de Su bendita igualdad incluso con respecto a nosotros, es decir, revelar Su bendito deseo específicamente dentro del Yesh; pero para hacer que Su bendita voluntad se manifieste en el Yesh, debemos aniquilar el Yesh, que es manifiesto y separado, y restaurarlo a su fuente" (Rabí Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah,

III, Capítulo 20). La primera y principal preocupación de la adoración a través de la abnegación es tomar parte en los procesos

divinos de manifestación y aniquilación. El esfuerzo por vincular los opuestos (la manifestación en la Yesh y la aniquilación de la Yesh), o la devoción a la aniquilación de la Yesh, a pesar de la realidad que la niega, reflejan la dialéctica dual de la manifestación divina en su opuesto y su cumplimiento a través de el retorno del elemento opuesto a su fuente aniquilándolo dentro de la conciencia humana. 13

Auto-aniquilación y la totalidad divina

Estas suposiciones y su implementación práctica se relacionaron con toda la comunidad y se aclararon extensamente a lo largo de la literatura de Habad. Sin embargo, otro nivel, más profundo, penetra más profundamente hacia la dialéctica divina y el significado de la adoración a través de la autoaniquilación. Estos puntos se encuentran principalmente en los escritos del rabino Aharon Halevi de Starosselye, el principal discípulo del rabino Shneur Zalman. El rabino Aharon sostiene en la introducción de Sha'arei ha'Avodah que está poniendo por escrito la enseñanza de su maestro y explicando sus oscuridades, los aspectos que el rabino Shneur Zalman se había abstenido de ver publicados, aunque los había enseñado oralmente durante treinta años. . Este aspecto de la adoración en la autoaniquilación tiene que ver con su conexión con la incompletud de la Creación. Se basa en la concepción luriánica de la divinidad, que ofrece una estructura dinámica para interpretar el significado de los procesos divinos y la naturaleza interna de la experiencia humana.¹

En la visión de Habad, la divinidad se concibe como un proceso ambivalente, que se mueve a través de dos dimensiones y es metamórfico. De manera similar, se interpreta que sus diversas manifestaciones poseen un significado dual, ya que reflejan las dos voluntades divinas contradictorias y los dos aspectos opuestos del ser divino. Esta dualidad es la que instituye la totalidad divina, la que se define como la integración de los opuestos.

La creación, como se ha señalado, se concibe como el "vestimenta" de la infinita esencia divina y el ocultamiento de su ser en aras de una manifestación limitada. Sin embargo, esta orientación contradice el deseo divino

"para ser manifestado en todos los lados", y para expresar lo infinito dentro de lo finito:

Y todo el principio de la intención es que Su bendita divinidad se manifieste, incluso específicamente en el aspecto de Yesh, que es la parte esencial de Su intención, bendito sea. Es decir, que Él estará arriba en el cielo y abajo en la tierra, y no habrá nada más (Deuteronomio 4:39) (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, III, Capítulo 27).

El reino divino, que no tiene extensión y no se manifiesta en otras circunstancias, es decir, la dimensión infinita, la divinidad trascendental que no se limita a los "recipientes", o el aspecto de "rodear todos los mundos", encuentra su expresión por medios de aniquilamiento. Por lo tanto, la adoración a través de la aniquilación encarna la realización del deseo divino y el cumplimiento de la totalidad de la divinidad:

La esencia de Su bendita intención y el significado interno de Su voluntad es manifestar Su totalidad en los mundos inferiores. Es decir, Él debería manifestarse en Su bendita plenitud específicamente a través de los vasos.... Lo que quiere decir, cuando los judíos se aniquilen ante Él, bendito sea, y anulen los mundos ante Él, bendito sea, específicamente por medio de de las cosas inferiores: en esto Su totalidad sustancial se revela lo que no está sujeto en absoluto a la extensión. Su poder exaltado se revela, en el que el Omnipotente, por así decirlo, puede manifestarse incluso en el aspecto de vasijas, que son límites con respecto al Yesh, y se manifiestan al Yesh absoluto como un aspecto del ocultamiento del Yesh. Luz infinita, que es atraída hacia ellos y que no tiene límites. No obstante, Su bendita voluntad será revelada por ellos, y en ella se manifiesta Su bendita sustancia que no está sujeta a extensión... En Él, bendito sea, está lo limitado y lo ilimitado, en absoluta igualdad (Sha'arei ha- Yihud ve-ha-Emunah, IV, Capítulo 28).

De acuerdo con la visión acósmica de Habad, la divinidad es un proceso que no se ha completado, y la creación también está inconclusa y sujeta a cambios dinámicos infinitos. El cumplimiento de estos dos procesos es efectuado por los seres creados, quienes ayudan a la divinidad a realizar su voluntad, que es nacer y ser aniquilada al mismo tiempo. El proceso cósmico se interpreta como una parte integral de la creación continua de la divinidad y como un paso hacia la manifestación

de su totalidad: la revelación cada vez mayor y también su aniquilación dependen de la adoración humana en la aniquilación del ser:

Porque ya he explicado en varios lugares que Su bendita intención en la creación fue que el mundo superior e inferior y todo De la

Auto-aniquilación y la totalidad divina

155

los lados deben estar incluidos y absorbidos el uno en el otro, es decir, que Su bendita totalidad debe manifestarse específicamente en el Yesh ya través de la inversión. (Sha'arei ha-'Avodah, V, Capítulo 10)

He aquí, en Su bendita intención hay dos aspectos, un aspecto es que Su santa unificación se revele en los mundos, tal como existen en Su bendito poder, porque en Su bendito poder todo está en una sola unidad. Así la unificación se manifestará en los mundos específicamente en su propio aspecto, por lo que no serán cosas separadas, y esto es lo que se llama la unificación inferior. Es decir, que su bendita unificación se manifestará en las cosas inferiores y anuladas, tal como están unificadas en Él, bendito sea, en una sola unificación en el aspecto de la unidad superior.

El segundo aspecto es que, por medio de su unificación en el aspecto de los mundos, se manifestará la esencia de Su bendita intención y Su voluntad, con la adición de la luz y revelación adicional que no fue revelada en las vasijas en ese momento. de la creación El aspecto de la luz adicional y esa revelación se manifiesta a través de la liberación de las almas de los seres inferiores que sacrifican sus almas a Dios en Su bendita unificación, [buscando] ir más allá de los límites De las Vasijas en su anulación y sacrificio. sus almas específicamente a través de la inversión. Es a través de estas vasijas, a través del ocultamiento, que se revela la inversión De la unificación. Cuando anulan e invierten sus virtudes que emergen de la inversión, y sacrifican sus almas y cuerpos a Dios de ese modo, su anulación se revela a través de Su sustancia bendita, que no puede ser abarcada por las vasijas... Así se enciende una luz adicional en el aspecto de Su bendita unificación, revelando el poder de Su bendita sustancia en los mundos y las vasijas. Por este medio se atraen nuevas extensiones del bendito Infinito... -que es la esencia De Su bendita intención... que es la manifestación del bendito Infinito en Su sustancia y aspecto, por así decirlo, que no podría haberse extendido en el aspecto de vasos. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, V, Capítulo 17)

La distinción propuesta aquí es una entre los dos aspectos de la divinidad que se llaman la unificación superior y la unificación inferior. La unificación inferior refleja la tendencia divina de englobar el Yesh dentro del Ayin y su unificación en uno, mientras que la unificación

superior expresa la voluntad divina de crear un nuevo Yesh y alcanzar nuevos niveles de revelación, niveles que no se completaron en la creación inicial. La verdad de la realidad se expresa en la unificación inferior: reconocimiento de la unidad de la realidad manifiesta en su fuente divina. En consecuencia, la unificación superior refleja la visión panteísta de que el proceso incompleto de creación debe ser completado por los seres creados. También ve el proceso cósmico como parte de la revelación.

de la divinidad, que exige la ayuda humana para atraer la luz divina que aún no se ha manifestado.² La adoración en aniquilación refleja ambas tendencias: en una dimensión se relaciona con el aspecto inmanente de la divinidad presente en la realidad, y en la segunda dimensión se relaciona con el aspecto trascendente, que aún no se ha manifestado.

Los conceptos de "luz adicional" y "nuevas extensiones" se relacionan con el aspecto no extensional de la divinidad, que se llama el aspecto que rodea a todos los mundos. Este concepto, en la terminología de Habad, se refiere al aspecto trascendente de la divinidad, lo que no se manifiesta a la conciencia humana, ya que se encuentra más allá del límite de la aprehensión. La fuente de la distinción entre "rodeando todos los mundos", como un aspecto trascendente de la divinidad, y "penetrando todos los mundos", como el aspecto de la divinidad inmanente a la existencia, se encuentra en la Cábala luriánica. En esa doctrina, la luz que se viste dentro de las vasijas es la parte menor del agregado de luz, y se llama la luz interior. La parte más exaltada no puede soportar ser confinada dentro de una vasija, y permanece afuera, como una "luz envolvente" y "rodeando todos los mundos".

Como se ha explicado, la división entre "rodeando todos los mundos" y "penetrando todos los mundos" se relaciona con la trascendencia y la inmanencia divinas; sin embargo, en la doctrina de Habad, la trascendencia divina no es una característica esencial de la divinidad sino que resulta de los límites de la cognición humana. Desde el punto de vista divino, hay absoluta igualdad entre todas las diversas manifestaciones de la realidad y la única distinción se produce a nivel de la comprensión humana, que

puede soportar la revelación divina en su autolimitación pero no en su totalidad.

El aspecto de la adoración a través de la aniquilación en discusión, que se llama atraer hacia abajo, luz adicional y la manifestación del aspecto que rodea a todos los mundos, pretende expresar el esfuerzo por superar las limitaciones cognitivas humanas y la lucha por romper los límites de la humanidad. la limitada capacidad de aprehensión humana. Al mismo tiempo, este culto también contiene una realización del deseo divino de manifestarse en todas sus dimensiones, y participa en la creación de nuevos aspectos. Así, es la irrupción más allá de los límites de la aprehensión, lo que provoca la expansión de los límites dentro de los cuales se aprehende la revelación divina e ilumina los aspectos que antes habían sido inaccesibles debido a los confines de la conciencia humana.

Hay una gran audacia en la idea de que "el aspecto de luz adicional y esa revelación que no se manifestó en las vasijas
Auto-aniquilación y la divina Toleness 157

en el momento de la creación se revela por el sacrificio de las almas de los seres inferiores" (ibid.). Porque propone que el hombre, a través de la adoración, transforma el aspecto divino de "rodear todos los mundos" en el aspecto divino de "penetrar todos los mundos". mundos", transformando así al Dios trascendente en uno inmanente en la conciencia humana. En términos de Habad, "por esto también despiertan Su poder bendito, que está sobre los vasos, para revelarse dentro de los vasos" (ibid.). Esta declaración implica que la realización de la dialéctica divina depende de la determinación humana de aprehender la transformación a través de la contemplación y la inversión dentro de la conciencia humana, porque sin esto no tiene existencia. "Pero el aspecto de Su bendita manifestación en el aspecto de Su intención interna. .. no se completó en el momento de la creación, porque depende del culto humano" (ibid., V, Capítulo 19).³

La adoración en la aniquilación se asemeja a una escalera de ascenso espiritual que comienza con la contemplación y se eleva al éxtasis místico. El punto de partida está en el estudio de la tradición cabalística teosófica que propone un marco conceptual para el esfuerzo espiritual.

Su continuación se basa en la afirmación de que todo lo que es un proceso dentro de la divinidad se convierte en el patrón, el significado y el propósito de la adoración humana. Y alcanza el reino extático de la unio mystica. Entre estas etapas se encuentran varios niveles de contemplación, aprehensión dialéctica, reconocimiento de los límites de la aprehensión humana, la lucha con los confines del Yesh, el abandono de la aprehensión consciente, los esfuerzos por transformar la conciencia, la fe más allá de la razón y el conocimiento, y la mística. absorción en la divinidad, que se llama sacrificio del alma. Una parte considerable de la literatura de Habad se ocupa del examen de estas diferentes etapas y la definición de sus objetivos posibles y reales, así como de la indicación de las partes del intelecto humano que pertenecen a estas etapas y la determinación de su lugar en relación con la dialéctica divina. Estos asuntos también son objeto de controversia y polémica, arrojando luz sobre la complejidad del culto espiritual y sus complejidades.⁴

I

Ha-Avodah be-Hitbonenut— Adoración en contemplación

La adoración en contemplación, que es el fundamento de la adoración en autoaniquilación, está involucrada con el estudio intelectual y la especulación racional sobre la existencia de Yesh y Ayin.¹ El término hebreo para contemplación, hitbonenut, deriva de tevunah (inteligencia o entendimiento), y su propósito es dotar al hombre, a través de la consideración del proceso de emanación de Ayin a Yesh, con una estructura conceptual para interpretar toda la gama de su experiencia y proporcionarle un horizonte intelectual más allá de los límites de su conciencia normal y percepción sensorial. La meta de la contemplación, dentro del ámbito de la consideración intelectual, es conocer y comprender la grandeza de la divinidad que impregna todos los mundos y que rodea a todos los mundos, así como comprender la aparente trascendencia de la Divinidad más allá del hombre y la veracidad de su proximidad real. A través de la contemplación, que establece una explicación sistemática e intelectual de la realidad, dándole razón y significado, uno puede captar la verdad de la realidad, ver el mundo como nada y reconocer a la divinidad como la única esencia y la fuente de la vitalidad de la vida. todo ser.² La contemplación se define como un medio intelectual y racional para aprehender la unidad divina, "porque ciertamente el propósito de la contemplación para el que reflexiona es acercar la materia de la divinidad al intelecto humano" (Kuntres ha-Hitpa 'alut, 36). Se explica en el marco de una concepción sistemática y precisa de la contemplación y comprensión de la doctrina cabalística de la emanación y la interpretación del significado de la cadena de las sefirot que descienden de los mundos superiores a los inferiores.

159

La adoración en contemplación recibió su significado y posición única porque estaba entretejida dentro del tejido del

pensamiento cabalístico.³ El rabino Shneur Zalman se esforzó por transformar la Cabalá en una estructura interpretativa para explicar toda la gama de la experiencia humana, así como en un marco teológico sistemático para la s. ascenso espiritual. También buscó dar una perspectiva cabalística a los modos de aprehensión y cognición dentro del culto divino. El objetivo de la contemplación es aprehender la unidad divina y participar en el proceso de unificación. Es decir, a través de la contemplación el individuo busca la capacidad de incorporar los variados detalles de la realidad dentro del todo divino, despojar la corporeidad de la realidad y aprehender la esencia divina.⁴ La contemplación es la base del culto divino según Habad, pues corrige la conciencia humana miope y descifra la ilusión de la percepción sensorial. Cambia los "ojos de la carne" por los "ojos del intelecto"; "Pero, sin comprender Su bendita unidad en los mundos, incluso si uno cree que Él llena toda la tierra con Su gloria, los mundos parecen ser verdaderamente corpóreos, y el Bendito Santo está infinitamente desprovisto de corporeidad" (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, Introducción, sin paginación). La transición de la vida empírica y el mundo tangible dado, que están desprovistos de significado, orden y propósito, al mundo en el que hay leyes divinas, significado espiritual y un orden general exaltado para las cosas, que conecta los reinos físico y metafísico. , tiene lugar a través del culto en la contemplación.

La brecha entre la experiencia dentro de los mundos que parecen ser verdaderamente corpóreos y la suposición de la presencia de Dios en todas las cosas y la fe de que "toda la tierra está llena de Su gloria", confronta a uno con un argumento de que la experiencia de uno no confirma como ser uno mismo. -evidente. Estas disparidades se superan mediante el culto en la contemplación, que se ocupa de comprender la unidad de la divinidad en los mundos y de la manifestación de la esencia de un mundo que no es perceptible a través de la experiencia diaria. La adoración en la aniquilación, con todos sus aspectos, se basa en la comprensión del carácter de la unidad divina en los mundos, que no puede juzgarse por lo que es visible a los ojos, sino solo según la comprensión, el estudio o el conocimiento. La meta deseada, la unidad entre el ser y la nada como "verdaderamente una esencia"

está condicionada por la conciencia de la verdadera nada de Yesh como algo separado de la divinidad y por la eliminación de la esencia de ella.

La aniquilación es a través de la contemplación De Su bendita grandeza y unidad, porque, en Su bendita grandeza, el Yesh no tiene esencia, pero la intención principal es que no haya nada más en los cielos.

Ha-'Avodá

arriba y en la tierra de abajo, es decir, que debe haber aniquilación incluso en el aspecto del Yesh que está en la tierra de abajo y que debe haber aniquilación específicamente en el aspecto del Yesh. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, IV, Capítulo 26)

Porque la materia de la unidad divina es la profundidad de la aprehensión en la aniquilación del Yesh en Ayin, en la unidad inferior y la unidad superior. (Ner Mitzvah ve-Torah Or, Sha'ar ha-Yihud, 5a)

El rabino Dov Baer, hijo del rabino Shneur Zalman y su sucesor en la línea de liderazgo, escribió un tratado detallado sobre la contemplación, el tema de su estudio se define en la introducción:

La esencia de este tratado habla del tema de la unidad de la divinidad en cada detalle en el orden de la cadena descendente de las diez sefirot. Es una breve declaración de todo lo que una persona puede traer a su intelecto... En todos los detalles de la cadena desde el tzimtzum inicial hasta el final del mundo de los hechos, y se llama "Un Tratado sobre la Contemplación". (Ner Mitzvah ve-Torah Or, Sha'ar ha-Yihud, Introducción)

La doctrina cabalística de la emanación se interpretó aquí como un medio para comprender la unidad de la sustancia divina en todas sus diversas manifestaciones. El estudio detallado de la Cábala se convirtió en un medio para la comprensión de la unidad divina y para la contemplación de la estructura espiritual de la realidad y su relación con el Infinito. Junto con el estudio de la doctrina de la emanación en la divinidad, los maestros de Habad también interpretaron el tzimtzum y el hishtalshelut (encadenamiento interconectado) como procesos que tienen lugar dentro del ámbito de la conciencia, y afirmaron:

en el alma natural, la aprehensión separada misma tiene lugar porque ha descendido a través de la cadena entrelazada... Y por lo tanto aprehende a Yesh como algo real... Esto no es así para el alma divina, que no es atraída a través de la cadena, solamente, como está exaltada

en su raíz, descendió para vestirse en los mundos y el cuerpo. (Rabí Hillel de Paritsh, Likkutei Biurim, fol. 30a)

Habad supuso que el estudio intelectual de la Cábala, proyectado sobre el mundo de la divinidad y el alma humana, esclarecería la verdad de las cosas más allá de su apariencia ilusoria y despertaría la transformación emocional que estimula el amor, provocando el apego a Dios, el fervor entusiasta y la aniquilación del ser.⁵ Por lo tanto, los maestros de Habad exigieron que el estudio cabalístico se convirtiera en un deber religioso de todo judío, una actitud exotérica que se desvía significativamente de la actitud esotérica tradicional.

El rabino Shneur Zalman formuló este principio de la siguiente manera:

El principio del conocimiento es que el propósito teleológico del hombre al obtener conocimiento de la interconexión que desciende de lo alto es solo implantar el amor de Dios en lo profundo del corazón de cada hombre. [Esto sucede] a través del conocimiento de Su bendita grandeza en las múltiples etapas de la emanación de los mundos en sus diversas contracciones, porque no hay conocimiento de la luz del bendito Infinito en su propia gloria,... excepto a través de Sus acciones y la difusión de la luz del bendito Infinito desde lo más alto de todos los niveles... y el conocimiento de Su grandeza y de su flujo infinito, bendito en todos y cada uno, según la capacidad de cada uno, es lo que hace que el amor se despierte en un el alma del hombre hasta que desee el amor de Dios y aferrarse a Él. Por lo tanto, corresponde a todos profundizar su conciencia y comprensión de esto. (Maamarei Admor Ha-Zaken Ha-Ketsarim, pág. 468)⁶

La realidad no es una esencia en sí misma o un fenómeno esencial, sino que es objeto de contemplación por parte de la persona que reflexiona y medita sobre la realidad para descubrir el elemento divino en ella. Los temas de contemplación son la creación jerárquica de la realidad y la cadena eslabonada que desciende del mundo De las sefirot. Estos, según la interpretación de Habad, indican que la existencia está llena de divinidad, está anulada dentro de la divinidad y está rodeada de divinidad. El propósito de la contemplación es formar un puente entre la experiencia humana de un mundo desprovisto de divinidad y los anhelos místicos por una divinidad inmanente y las experiencias de un mundo unido dentro de la divinidad. Habad asume que el estudio intelectual de la doctrina cabalística de la divinidad puede

estimular una excitación extática y mística que romperá los límites de la conciencia sensorial:

Porque cuando el intelecto en el alma racional medite profundamente y se sumerja profundamente en la grandeza de Dios, comprendiendo cómo Él llena todos los mundos y abarca todos los mundos, y en presencia de Quien todo es considerado como nada, nacerá en su mente una conciencia de asombro por la Divina Majestad, para temer y ser humildes ante su bendita grandeza, que no tiene fin ni límite; entonces tendrá el temor de Dios en su corazón. A continuación, su corazón brillará con un amor intenso, como carbones encendidos, con un deseo y un anhelo apasionados, y un alma anhelante, hacia la grandeza del bendito En Sof. Esto constituye la pasión culminante del alma. (Tania, pág. 14)

Conocimiento de la unidad de la divinidad o comprensión de la presencia paradójica de la divinidad dentro de los mundos, que une simultáneamente el ser y la nada, así como Su unidad inquebrantable.

I-la-'Avodá

y sus transformaciones, estos son los frutos de la contemplación. PARA lograrlos se debe ponderar, comprender e interpretar el significado de la teosofía cabalística con respecto al tzimtzum y la emanación, la cadena descendente del ser, el "vestimenta" de la divinidad dentro del mundo, la unidad y el cambio, la doctrina de las sefirot y la del múltiples "mundos". Todos estos conceptos se definen como "conocimiento de la Cabalá". La contemplación pretende ser un medio para hitpa'alut (fervor entusiasta) o despertar místico, para romper los límites del Yesh y la conciencia empírica y lograr la unión mística, áreas que la tradición judía ha considerado como la provincia elitista de los elegidos. pocos. La contemplación se convierte ahora en un camino racional abierto a todos, incluso a aquellos que tienen pocas virtudes espirituales. Sin embargo, su fin último está más allá del alcance del intelecto y de la contemplación racional, en la unión mística y en el aniquilamiento hasta la absorción total del alma en Dios. El rabino Shneur Zalman ofrece una descripción de la transición desde la suposición acósmica básica y su interpretación intelectual hasta su internalización emocional y percepción extática:

Pero en el proceso De la llegada a la existencia De los mundos Del bendito Infinito no hay cambio en Él, perece el pensamiento, y el Señor es uno como antes de que el mundo fuera creado... Cuando una

persona reflexiona sobre esto profundamente en su mente y pensamientos, en la profundidad de su entendimiento y de su corazón, entonces el alma bestial será anulada de su percepción en la corporeidad. El alma divina e intelectual se fortalece entonces y medita en la grandeza del bendito Infinito, para dar a luz, del espíritu de su comprensión y contemplación, el amor intenso como llamas de fuego para aferrarse a Él, bendito sea . . Esta hendidura, deseo y anhelo conlleva un enorme entusiasmo y constituye la pasión culminante de la disolución embelesada del alma. (Torá Or, Mi-Kets, fol. 38b)

La contemplación profunda de la divinidad y del mundo a través del prisma de la doctrina de la divinidad de Habad y la doctrina cabalística de la emanación se presentan explícitamente como objetivos para todos. La comprensión de la verdad paradójica y la aniquilación de toda existencia humana en la divinidad son una forma de adoración divina requerida de todos. La presencia de la divinidad y sus manifestaciones en toda existencia, a pesar de las apariencias que contradicen esa afirmación, no se restringe de ninguna manera:

Aunque el pensamiento no tiene ningún control sobre Él en absoluto... -todo el mundo puede recurrir a Él según su fuerza. Es decir, contemplar el fluir de Su bendita grandeza hacia alturas infinitas y profundidades infinitas [sabiendo que] no hay nadie fuera de Él, pues en el soplo de Su boca se crea toda la hueste, y ante Él todo es como nada... y esto cada hombre, de acuerdo a su grado, puede saber y comprender, porque no hay nada más en los cielos arriba, y todos los reinos superiores e inferiores son emanados por el aliento De Su santa boca, y en verdad no hay nada fuera de Él, y por lo tanto, son verdaderamente estimados como nada ante Él. (Torá Or, Mi-Kets, fol. 30b)⁷

El Kuntres ha-Hitbonenut del rabino Dov Baer analiza los métodos de aprehensión, examina los modos de contemplación y define el estado emocional extático que se deriva de ella, lo que se denomina hitlahavut (entusiasmo espiritual) o hitpa'alut (éxtasis o fervor religioso). Presenta dos elementos esenciales que se distinguen entre sí en su relación con los límites del entendimiento humano. El primero es el aspecto de la aniquilación del ser en la nada y la formación del ser a partir de la nada. Este proceso se encuentra dentro de los límites de la comprensión humana y se aprehende mediante el estudio de la emanación y la retracción, es decir, la forma en que los mundos llegan a existir, según la Cábala

luriánica. El segundo elemento, el Ayin divino, que da vida y ser a la realidad y condiciona su existencia, está oculto por la limitada capacidad de aprehensión humana, ya que pertenece a la categoría de "lo ilimitado y lo ilimitado". Así su comprensión se vuelve imposible, porque su logro está restringido por los límites de la conciencia humana. La única forma posible de aprehenderlo es a través de un "destello de relámpago", un destello de visión hipersensorial:

Sobre el tema del Ayin divino que da [al mundo] su existencia, y la manera en que es distinto en esencia del mundo, ya que es ilimitado, esto no es perceptible a los ojos del intelecto y [no está sujeto total comprensión, sin embargo, la verdad del asunto puede brillar como un relámpago en la mente de uno.

(Sha'ar ha-Yihud, fol. 5b)

La contemplación del primer tipo produce regocijo, porque aprehende la proximidad de Dios que deriva de aprehender la dimensión oculta del ser. La contemplación del segundo tipo está infectada de tristeza y dolor, porque uno aprehende la lejanía del Ayin divino esencial del entendimiento humano.⁸

Los maestros de Habad discreparon sobre el papel de la contemplación dentro de la estructura del culto divino y sobre la valoración de la conversión emocional y extática que de ella se deriva. Ciertos círculos sostuvieron que el rabino Dov Baer veía la adoración en contemplación como el único medio y que descalificaba la adoración con entusiasmo como un resultado deseable. De hecho, atribuyó importancia a ambos modos de adoración, como veremos en la siguiente discusión sobre las variedades de culto.

Ha-'Avodá

adoración espiritual.⁹ El rabino Aharon Halevi dedicó la Introducción de Sha'arei ha-'Avodah a una refutación del argumento de que la adoración más importante es la contemplación que no despierta el corazón; y el propio rabino Dov Baer dedicó su Kuntres ha-Hitbonenut a resolver "la confusión que se ha extendido entre nuestra fraternidad con respecto a la contemplación". La Introducción a Kuntres ha-Hitpa'alut está dedicada a rechazar la acusación de que prohibió la excitación del

corazón que requiere la contemplación como único camino. El rabino Aharon vio la contemplación como el camino en el culto racional que estaba limitado a los límites del Yesh, pero lo vio simplemente como una etapa, una transición, cuya principal importancia radica en los procesos de aprehensión espiritual que promueven la elevación mística, insistiendo en que el Los procesos carecen de importancia en sí mismos. La contemplación es ante todo un camino y un medio para la aniquilación del ser, una meta que se logra atravesando la realidad limitada y la limitada comprensión humana en sus primeras etapas, porque la contemplación —la verdadera comprensión de la realidad— es lo que condiciona el intenso esfuerzo por trascender la realidad . los límites del Yesh visibles a simple vista.¹⁰

Como se ha señalado, la contemplación racional de lo que, por su naturaleza, está más allá de la razón, mediante el estudio de la doctrina cabalística de la divinidad en su interpretación del Habad, se considera fundamento del culto divino y del deber individual de cada persona. El resultado, entusiasmo extático, no fue presentado bajo esta luz sino que retuvo su carácter espontáneo, condicionado por muchas circunstancias sobre las cuales uno no tiene control. Los maestros de Habad compusieron una extensa y detallada literatura para guiar el examen y escrutinio de la dialéctica divina y su reflejo en la conciencia humana, así como para difundirla ampliamente como la esencia del culto divino. Al hacerlo, establecieron un sistema normativo que fue innovador tanto en su contenido como en su aplicación a los reinos del espíritu.

La controversia sobre la contemplación

La doctrina Habad de la contemplación y su insistencia sin precedentes en ella como una obligación religiosa universal fueron fuertemente criticadas dentro del campo jasídico. Se consideró que abría el camino al estudio racional de la doctrina cabalística de los secretos divinos y la construcción de una analogía intelectual y racional para los conceptos cabalísticos esencialmente místicos y no racionales relacionados con la divinidad. Al mismo tiempo, Habad eliminó las restricciones esotéricas tradicionales que habían envuelto el estudio de estos temas dentro de los círculos cabalísticos. 1

El origen de estas tradiciones esotéricas y la razón por la que tradicionalmente se impusieron en el estudio de la Cabalá fue supuestamente el miedo a atribuir dimensiones corporales y atributos humanos a la divinidad. Esto, se dijo, sería el resultado de una comprensión simplista y reduccionista de los ideales, símbolos y mitos abstractos que prevalecen en la literatura cabalística. Los símiles corporales y las alusiones eróticas al mundo de la divinidad que se encuentran en la literatura cabalística y especialmente las imágenes míticas de cópulas y apareamientos difundidas en ella, evocan el peligro de una interpretación mítica y antropomórfica. Esta aprehensión se basó en la experiencia histórica: se interpretó que la herejía del movimiento sabateano se derivaba del estudio simplista de los diversos aspectos de la divinidad descritos en la literatura cabalística, sosteniendo que los sabateanos habían dejado de verlos como simbólicos. Además, se creía verdaderamente que los

sabateanos habían sido despojados tanto de la comprensión conceptual primaria como del "despojo de la corporeidad", que eran esenciales para confrontar la tradición mística de discutir los secretos de la corporeidad.

167

divinidad. Este enfoque erróneo condujo al surgimiento de interpretaciones corporales e ideas heréticas, como la pluralidad de la divinidad y la existencia de formas corporales en los cielos y, en última instancia, a la heterodoxia y la apostasía.² En consecuencia, se permitió el estudio profundo de las enseñanzas cabalísticas solo a aquellos con capacidades espirituales elevadas que poseían la capacidad de abstracción. El estudio de la comunidad en general estaba limitado por varias restricciones o estaba absolutamente prohibido. En este contexto, la posición de Habad, que exigía un estudio intenso de la Cábala por parte de toda la comunidad como base para el culto divino, suscitó una amarga polémica. Los oponentes de Habad previeron el despertar de la corporeidad en el esfuerzo por lograr la comprensión intelectual de los diversos aspectos de la divinidad.³

El principal de los oponentes del rabino Shneur Zalman fue el rabino Abraham de Kalisk, quien le escribió después de la publicación del Tanya en 1797:

Mientras que yo mismo no encontré contentamiento en que su honor... ha vestido las enseñanzas del santo Rabino y Maestro de Mezhirech, que son las palabras del Santo Rabino el BESHT, dentro de las enseñanzas del santo ARI. Aunque todas las cosas conducen a un solo lugar, 'el lenguaje de la Torá es una cosa y el lenguaje de los Sabios es otra'. Sobre todo por el peligro de que, por nuestros muchos pecados, la corporeidad sea descendiente y penetrante y la generación no sea digna. Por lo tanto, debe optar por utilizar un lenguaje más sutil. En cualquier caso, somos llevados a entenderlo a través del asombro y la fe... Por lo tanto, nuestros rabinos tenían la costumbre de ser muy cautelosos y cuidadosos en sus enseñanzas para no ser escuchados por la mayoría de los jasidim, la mayoría de los rabinos. ellos, sino más bien, a través de la enseñanza ética, llevarlos al pacto de fe de los Sabios. (Igrot Ba'al ha-Tanya, págs. 105-106)

En una carta paralela escrita por el rabino Abraham a varias fraternidades jasídicas sobre este asunto, se explayó sobre el grave error

de difundir doctrinas esotéricas al público en general, diciendo en tono de reproche: "En mi opinión, reuniría todos los libros sagrados que se encuentran dispersos entre las novicias y tenerlas reservadas y custodiadas por las manos de los puros de alma» (*ibid.*, p. 108).

Añadió, basándose en la opinión de las más grandes autoridades de su generación al condenar la circulación de la doctrina jasídica y a favor de las restricciones esotéricas: "Todas las distinguidas autoridades de la generación en nuestro tiempo se entristecieron mucho por la revelación, y especialmente mi maestro el santo rabino Menahem Mendel, que en paz descansa; antes de su muerte estaba muy apenado

Controversia sobre la contemplación

169

por la publicación, verdaderamente se arrancó el cabello de la cabeza por esto" (*Hibat ha-Aretz*, 70a—b).

No poseemos testimonio explícito del rabino Menahem Mendel de Vitebsk expresando sus reservas en cuanto a la promulgación de las enseñanzas jasídicas, pero no cabe duda de que la práctica de Habad, que exigía específicamente el estudio de la doctrina de la divinidad por parte de toda la congregación, era excepcional. y despertó el resentimiento. Los comentarios de un contemporáneo del rabino Shneur Zalman, el rabino Asher de Stolin, un *zadik* que denunció la nueva forma de vida de Habad en una carta a su maestro, el *Maggid* de Kozhnitz, proporcionan una indicación explícita de esto:⁴ "Y son miles sobre miles, casi un estado entero, que no hablan de nada excepto de los misterios de la Torá y de los secretos y la sabiduría tanto por dentro como por fuera". Según el rabino Asher, este despertar espiritual y la eliminación de las restricciones esotéricas condujeron a un debilitamiento del orden religioso y social aceptado: "Han tirado por tierra la verdad y la fe y hablan erróneamente de las santidades superiores, las cosas sagradas del tierra... En su desprecio, todo es tan inútil como una cáscara de ajo, y han abandonado los mandamientos prácticos y el significado simple de la Torá" (*Iggrot Ba'al ha-Tanya*, p. 185). Estos comentarios condenatorios se pronunciaron en el contexto de una polémica librada sobre varios temas en el mundo jasídico, y ciertamente son exagerados. Sin embargo, muestran la sensibilidad del mundo jasídico a los límites del espiritualismo contemplativo y al nuevo significado de la vía Habad y los peligros que implicaba.

Además de la controversia de principio sobre la difusión ilimitada de las doctrinas esotéricas y el peligro de estudiarlas

extensamente, también se formularon críticas contra el sistema teosófico del rabino Shneur Zalman y su preferencia por el estudio intelectual en el culto divino en oposición al enfoque tradicional de asombro y admiración . fe sencilla. El rabino Abraham escribió repetidamente contra los peligros de la contemplación y el culto intelectual, en oposición a la fe simple y el asombro que predicaba: " La fe y el asombro son la fuente de las bendiciones y el bien oculto, y todas las cosas intelectuales y la fuente de las cosas intelectuales son un fuente de duros juicios, el cielo lo libre, y por lo tanto 'el que quiere preservar su alma se alejará de ellos' (Proverbios 22:5)" (ibid., p. 109).

Otros maestros jasídicos que se unieron a las duras críticas expresadas por el rabino Abraham de Kalisk incluyeron al rabino Baruch de Medziboz, el rabino

Pinhas de Korzec, el rabino Mordecai de Lachowicze y el rabino Asher de Stolin, quienes se opusieron a la discusión pública sobre el conocimiento de la divinidad y la práctica de la contemplación. También les molestaba la instrucción de la Cabalá y el jasidismo de manera sistemática entre

círculos amplios. Para consolidar su crítica, argumentaron que el rabino Shneur Zalman se había desviado sustancialmente de la doctrina del Maggid de Mezhirech, tanto en el contenido de sus enseñanzas como en la forma de su difusión. También argumentaron a favor de la discreción de la fe simple, el temor de Dios y la necesidad de restringir el estudio y la contemplación de la divinidad a miembros de una élite.⁵

En una carta al rabino Abraham sobre la controversia, el rabino Shneur Zalman respondió: "Nunca le he pedido [a rabino Abraham de Kalisk] que confirme ninguna enseñanza jasídica, porque provienen de la boca sagrada de nuestro santo rabino, de bendita memoria". [el Maggid] y su hijo, que en paz descansa, de Mezhirech". También aclaró la necesidad vital de la contemplación, aunque se siguiera el criterio de sus adversarios: "Sin embargo, para que haya temor de Dios, hay que profundizar en el pensamiento y contemplar... y aquello que da lugar a [amor y asombro] es contemplación profunda del pensamiento en la grandeza del Señor, cada persona según su medida" (Hielmann 1902, p. 84). Según la tradición de Habad, el rabino Shneur Zalman también expresó su posición principal en otra carta, afirmando: "Mi opinión es fija de que existe la obligación de enseñar el camino en público" (Vikuah

Minsk, Mehkarey Yerushalayim, I, 4, p. 215) , y negando así por completo la posición esotérica y el contentamiento con las formas tradicionales de culto.

El historiógrafo de Habad, Hayim Meir Hielmann, resume estos asuntos desde el punto de vista de Habad:

El rabino Abraham de Kalisk y su facción estaban convencidos de que la adoración debía ser solo a través de las modalidades de la ética y la fe simple, y que no era necesaria mucha contemplación sobre la divinidad, sino que, por el contrario, veían mucho conocimiento de la divinidad , si no generaba emociones que afectaban el corazón, como desventajoso. Sin embargo, Nuestro Rabino sostuvo que el conocimiento de la divinidad era lo principal. (Hielmann 1902, pág. 87)

La lucha sobre la obligación de la contemplación se libró durante la vida del rabino Shneur Zalman y también bajo el liderazgo de su hijo y sus discípulos. Todas las reservas expresadas en otros círculos jasídicos y también dentro de Habad fueron rechazadas a gritos, porque la contemplación se consideraba la introducción y la base de todo culto divino. Hitbonenut fue presentado como una obligación religiosa que incumbe a cada persona, independientemente de su capacidad espiritual o virtud moral.⁶

El rabino Dov Baer dedicó muchos esfuerzos a la difusión de la doctrina del culto en la contemplación y contrarrestó una polémica reacción tanto dentro como fuera de Habad. En la Introducción a Imrei Binah, declaró abiertamente:

Controversia sobre la contemplación

171

En adelante, que todo hombre ponga esto en su corazón: durante el poco tiempo que no esté ocupado, que no se subestime a sí mismo hablando con humildad y mansedumbre... diciendo: "¿Quién soy yo para elevarme a los niveles de la contemplación profunda? ... y "¿Por qué debo preocuparme por cosas que son más grandes y más maravillosas que yo?", etc. Hágale saber Con certeza que [si se abstuviera] realmente estaría perdiendo su alma, y que arrojando el yugo de este mandamiento es casi tan grave como transgredir los mandamientos positivos de usar filacterias y flecos rituales. Porque de este mandamiento depende la vida entera de su alma divina a la luz de la Torá y los mandamientos y la adoración dentro del corazón. Y cada persona [debería contemplar] según su propia capacidad. Incluso si es un poco instruido, debe esforzarse con toda su capacidad en el asunto de la unificación de la divinidad que rodea y llena... Y cada hombre

debe hacer esto todo su vida, para que la luz de la unidad de Dios se fije verdaderamente en su mente y en su corazón. (Imrei Binah, Introducción)

La controversia en torno a la contemplación es un fiel reflejo del cambio efectuado en la jerarquía de los valores religiosos por el jasidismo de Habad. Habad consideraba que la fe, el amor, el asombro y la aceptación del yugo del reino de los cielos (los mandamientos) simples carecían de significado esencial si se los quitaba de la estructura de los valores espirituales que explican el mundo. Reemplazó la estructura tradicional con un esfuerzo intelectual, pues pretendía provocar una transformación consciente y extática. Los maestros de Habad creían que el conocimiento de Dios da lugar al amor por Dios, nutre la capacidad de comprender lo abstracto y realza el significado de la acción religiosa concreta en todas sus variedades. El versículo, "Conoced al Dios de vuestros padres y servidle con corazón perfecto" (1 Crónicas 28:9) fue interpretado por los maestros de Habad como una referencia a conocer a Dios a través de la contemplación; es decir, el comienzo del culto espiritual y una brecha a través de los límites de la percepción corporal. La profundidad intelectual o contemplación dota a uno del verdadero punto de vista de la realidad con respecto a su fuente divina, y suscita el sentimiento de amor a Dios y de apego a Él.

La posición polémica del rabino Shneur Zalman y su lucha por cambiar los patrones del culto religioso se reflejan claramente en sus comentarios sobre la contemplación:

El hombre de buen corazón hará vigoroso su corazón e inspirará a él y a su alma para Dios cuando profundice su intelecto y comprensión de la multitud de niveles y grados de grados... [Sabiendo] que todo aquí abajo es como nada y nada. con respecto a lo que está arriba. Y así le incumbe a una persona profundizar en estas cosas y fatigar su mente de acuerdo a su medida. De acuerdo con su intelecto, sea alabado el hombre, porque en proporción a la profundidad del conocimiento de su bendita grandeza, crecerá el amor por el Bendito, especialmente porque una persona naturalmente desde su juventud está acostumbrada a las percepciones corporales, siempre viendo ante sí. las acciones corporales del cielo y de la tierra, y por eso el servicio del amor a Dios le es difícil, porque está más allá de la comprensión, y el pensamiento no puede aprehenderlo en absoluto, etc. Por lo tanto, una persona debe acostumar su mente y su intelecto. a ser sabio en la sabiduría superior, que se despoja de toda corporeidad, y hacer de este hábito una segunda naturaleza.. Por la sola fe no se entusiasmará y despertará en su alma.. -sino sólo por el conocimiento, como está escrito, "Conoced

al Dios de vuestros padres y servidle con corazón perfecto” (1 Crónicas 28:9). (Maamarei-Admor ha-Zaken ha-Ketsarim, p. 469)

Con su visión espiritual y en las profundidades de su intelecto una persona se lanza en busca del estrato divino de la realidad, para descifrar el Ayin, el símbolo de las profundidades de la divinidad y de la nulidad del Yesh, y poner al descubierto el significado espiritual del mundo desde dentro de la existencia corpórea de la vida mundana. La contemplación continua eleva al hombre a las alturas de la comprensión y lo acerca a la verdad de la realidad. A medida que el hombre asciende, se produce una profunda transformación espiritual dentro de él, caracterizada como Ahava (amor), Hazaza (movimiento, transformación) o Hitpa'alut (fervor extático o excitación) en la terminología de Habad.⁷

En el pensamiento de Habad, la conexión entre el conocimiento de Dios y el amor de Dios se convierte en una posición básica que sirve como punto de partida para evaluar la adoración humana. La transformación de la conciencia a la que aspiraban los maestros de Habad es el resultado de la profundidad intelectual y la contemplación, y es el fundamento del culto religioso que se esfuerza por traspasar los límites de la comprensión corporal y alcanzar lo abstracto. La doctrina jasídica que buscaba alterar el camino místico de una forma interiorizada, esotérica y teosófica de estudio individual, basada en una tradición distintiva, a la adoración divina contemplativa de toda una comunidad religiosa, alcanzó su apogeo en la doctrina Habad que hizo un deber del estudio profundo de los procesos en curso del ser divino. Habad colocó esta búsqueda del conocimiento de Dios dentro del marco sistemático y racional del estudio de la Cábala con comentarios jasídicos, para alcanzar la elevación espiritual, el amor extático y la exaltación mística. Esto se convirtió entonces en un deber de cada uno, según sus propias virtudes y capacidades, y en la preocupación de toda la comunidad religiosa.

Los tres tipos principales de adoración en la aniquilación

Los maestros de Habad discutieron tres tipos principales de adoración en la aniquilación: (1) "aniquilación que está por encima del conocimiento", que también se llama aniquilación de la sustancia; (2) "aniquilación con respecto al intelecto y el conocimiento"; y (3) "aniquilación en la emoción y el entusiasmo". Esta división tripartita se basa en el supuesto básico de que las relaciones entre las entidades espirituales y corpóreas se dividen en tres disposiciones principales: (1) una esencia potencial en la que Yesh y Ayin están unificados; (2) la manifestación de esa esencia en la que Yesh y Ayin son distintos; y (3) el reflejo de ese aspecto manifiesto dentro del alma humana como así como las alteraciones que en él se producen del ser a la nada y de la pluralidad variable a la unidad.

Esta división también se aplica a las relaciones entre el espíritu y la materia en todos los niveles. El culto humano le corresponde y refleja los diversos niveles del grado de autoconciencia humana con respecto a la esencia divina en la que uno se esfuerza por aniquilarse. El rabino Aharon describe brevemente los tres aspectos principales de la aniquilación:

La aniquilación de la sustancia en su sustancialidad, que es su bendita divinidad, y que se extiende por los cuatro mundos... es decir, se unifica... para ser arrastrada a la aniquilación total. ..y el segundo aspecto es la revelación de la aniquilación que se revela en los cuatro mundos...y todos los aspectos que se encuentran en el mundo son un aspecto de diferenciación, y sin embargo el Bendito está unido dentro de ellos... ..y el tercer aspecto es la manifestación emocional, es decir, la excitación y el entusiasmo que se obtiene del conocimiento de

unidad y también por amor a ella... y el aspecto de manifestación y emoción, todo pertenece al Yesh revelado en el aspecto del ser total. (Sha'arei ha-'Avodah, II, Capítulo 21)

Estos tres aspectos se relacionan todos con la exaltación mística en la que se unen el Yesh y el Ayin, así como con un profundo estudio dialéctico que percibe el doble sentido de la existencia y la unidad de los opuestos y con la excitación emocional nacida de la contemplación del Yesh revelado.

La triple categorización de la adoración en la aniquilación está anclada en una concepción del lugar del Yesh y su relación con la manifestación divina según la división de esencia, manifestación y reflejo como etapas en la unidad divina dentro de los mundos, por un lado , y según los niveles de conciencia humana del Yesh, por otro lado-¹ Adoración en aniquilación exige una conciencia del Yesh y una comprensión de su posición dentro de la existencia divina desde los diversos aspectos que expresan el nivel de unidad del espíritu. y materia En el pensamiento de Habad, la concepción del Yesh es decididamente dialéctica: el Yesh se presenta como divino en esencia con raíces en los reinos superiores, que se manifiestan en el opuesto absoluto de su ser, como "totalmente separado y opuesto a su unificación". Esta concepción del culto busca la aniquilación de la existencia revelada y la restauración a la existencia verdadera a través de tres etapas. Tiene su origen en el concepto de la oposición básica entre la esencia del Yesh y su manifestación.

La etapa más exaltada de todas se llama la aniquilación que trasciende el conocimiento, y se relaciona con el "mundo de la emanación" y la adoración por la aniquilación de la sustancia. Expresa la percepción del punto de vista divino: "Y en el mundo de la emanación, la total abnegación está en el aspecto de la unidad superior, ya que en el mundo de la emanación Yesh no retiene ningún ocultamiento con respecto a Él, bendito sea". Él, porque todo es sólo Su poder" (ibíd.). Así, esta adoración incluye la internalización de la verdad de la realidad o la actitud acósmica que percibe el Yesh como vacío de existencia y alcanza la unidad de los opuestos.

A través de la "aniquilación en la sustancia", el hombre se eleva por encima y más allá de esa percepción que distingue entre elementos opuestos, y luego alcanza la unificación de los opuestos dentro de la visión de que la realidad está desprovista de toda sustancia divina, mientras que, a la inversa, también está unificada con el divinidad. En esta Etapa se enfatiza la ausencia de toda

emoción y la negación de toda conciencia de sí mismo, y se acentúa la incorporación a la unidad divina a través de la pérdida de conciencia de la existencia humana distinta.

El segundo nivel inferior, bittul be-da'at (aniquilación en el conocimiento), refleja una comprensión de la verdad paradójica que afirma

Tres tipos principales de adoración

175

que "la unificación está en todos los mundos y en todos los aspectos que se encuentran en el mundo, todos los cuales son un aspecto de división. Sin embargo, el Bienaventurado está unido dentro de ellos" (ibid., Capítulo 20). Es decir, el segundo nivel expresa la conciencia paradójica de la unidad tanto de la divinidad como de su unidad con el mundo, a pesar de la realidad contradictoria. El segundo nivel también refleja la percepción dialéctica de que los opuestos son necesarios para crear la unidad. La aniquilación expresa "comprensión de Su bendita expansión en los mundos, y no hay nada además de Él, y Él, bendito sea, está unificado en todas las acciones... Solo con respecto a nosotros parece haber un límite y un Yesh separado". (ibídem.). Esta comprensión se logra mediante el intelecto y el conocimiento. En esta aniquilación uno es consciente de Yesh como un ser separado, y de la existencia manifiesta, uno llega a la conclusión con respecto a la verdad de la realidad de que Yesh es una proyección de la esencia divina y carece de esencia propia. Bittul be-da'at (aniquilación en el conocimiento) es una expresión de la etapa en la comprensión humana que distingue entre opuestos, en oposición a la aniquilación que está por encima del conocimiento, que unifica los opuestos y los anula dentro de la unidad.

El conocimiento se define como la consolidación de dos opuestos manteniendo la conciencia de su oposición. La aniquilación en el conocimiento significa la conciencia de la posible existencia de una paradoja: "porque el punto principal del conocimiento es en realidad la unión de dos esencias... que son dos opuestos, y el conocimiento es lo que los une" (Sha'arei ha-'Avodah , II, Capítulo 28).

El tercer nivel de aniquilación, el que debe lograrse primero, se define como "emoción". Se refiere a la experiencia sensorial que distingue entre una esencia y otra, logrando la unificación a través de la diferenciación. Anhela la cercanía siendo consciente de la lejanía. En esta Etapa se enfatiza la conexión entre la divinidad y Yesh como dos elementos distantes, porque tan grande como es la distancia, también lo

es el anhelo: "El sentimiento y el entusiasmo de una persona en realidad están dirigidos hacia algo que está alejado de la propia esencia, y a medida que uno se acerca, ese entusiasmo disminuye hasta que el amor con que uno se ama a sí mismo no es considerado en absoluto como un aspecto del entusiasmo" (ibíd.).

El ascenso a través de los grados espirituales y el logro de las etapas superiores de aniquilación está de acuerdo con el proceso de disminución en el sentimiento de la existencia del yo y la percepción consciente: "Este es el principio mayor; cuanto más profundo es el éxtasis esencial,... .cuanto menos se siente" (Kuntres ha-Hitpa'alut, 52).

Cada uno de los tres cursos de adoración en aniquilación sigue el otro: cada etapa es una precondition para la siguiente. El logro de la aniquilación que trasciende el saber está condicionado a agotar la etapa de aniquilación en el saber, y la aniquilación en el saber deriva de la etapa de excitación sensorial que genera anhelos de cercanía. El objetivo final: la incorporación a la divinidad, la conciencia de la unidad absoluta de la esencia divina, o la percepción de la unidad entre el ser y la nada, "como una verdadera esencia única", y el conocimiento del carácter ilusorio de la conciencia humana basada en los sentidos. — exige una confrontación con la dualidad de la existencia manifiesta y con lo finito y lo infinito y todas sus oposiciones. En el curso de la contemplación de esta unidad y dualidad, uno crea una unidad de opuestos y reconcilia las contradicciones, captando la verdadera totalidad inclusiva. En las diversas etapas de aniquilación uno desarrolla gradualmente una concepción cada vez más comprensiva de la verdad de la realidad, y en la etapa más alta esta concepción le permite a uno trascender los límites de la corporeidad y unificarse con la esencia divina.

A lo largo de las etapas de aniquilación uno llega a comprender que en verdad la realidad que parece estar separada de la divinidad se unifica dentro de la divinidad en "una enorme unidad" y el propósito de la aniquilación es la comprensión de su verdadero estado a pesar de su naturaleza aparentemente opuesta:

Y debemos calcular y visualizar que para nosotros parece haber un límite y un Yesh separado, pero para el Bendito están unificados en una unidad enorme sin ninguna alteración... Y entregar el alma en unidad es ser aniquilado y disuelto con el bendito Infinito en su sustancia para anular todos los mundos y el cuerpo y el alma de uno en la sustancia del bendito Infinito. Así todos los mundos están completamente anulados y sin ninguna importancia o valor alguno con

respecto a Su sustancia. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, II, Capítulo 32)

La adoración en aniquilación es la forma de adoración exigida por la cosmovisión que reconoce la unidad de la divinidad en los mundos y que trata de formar un puente entre la realidad aparente, que parece estar desprovista de divinidad, y la verdadera sustancia divina de la realidad. , que no es fácilmente visible, o para unificar los opuestos: esta forma de adoración se basa en la comprensión del carácter de la unidad divina en los mundos, que no puede juzgarse según criterios tangibles sino según la conciencia, la fe y el pensamiento. . Así como la característica de la Deidad es Su capacidad de "soportar dos opuestos dentro de un mismo sujeto", así también la adoración del hombre es una actualización de la contradicción entre la nada de la aniquilación.

Tres tipos principales de adoración

177

lación y la sustancia en el sentimiento y la percepción. Es decir, el hombre también puede soportar dos opuestos en un solo sujeto: puede sentir el Yesh y aprehender el Ayin.

El rabino Shneur Zalman estableció la estructura jerárquica de las etapas del culto, con su complejidad dialéctica, y trazó sus tres dimensiones: el aspecto más bajo, activo, que no se basa en el conocimiento de Dios; el aspecto contemplativo basado en la profundización del conocimiento y la contemplación, despertando a la comprensión del significado divino del ser y generando éxtasis místico; y el aspecto supraracional de la unificación dentro de la divinidad y trascendiendo los límites de la comprensión humana.

En el servicio divino hay tres niveles, uno encima del otro. El primero se llama "por debajo del conocimiento", y se extrae del aspecto del conocimiento, y es adorar al Señor persistentemente sin ninguna razón o conocimiento en absoluto, y realizar todo lo que es posible realizar De todos los mandamientos positivos. y no violar ninguna prohibición... El segundo aspecto es según el conocimiento y la contemplación de la grandeza del bendito Infinito, cómo Él impregna todos los mundos y rodea todos los mundos y todo es como nada ante Él, y en cualquier caso el alma de uno se encenderá con la majestuosa gloria de Su grandeza hasta el punto de que el alma se consumirá en éxtasis, y allí hay muchos niveles. Y esto es a través del conocimiento. Y el tercer aspecto es la adoración que trasciende el conocimiento, en el mundo de la emanación... en la aniquilación de la realidad tal como

la conocen aquellos que saben... Pero lo principal es alcanzar los niveles de Ayin cuando uno está incluido y disuelto en el bendito Infinito y está verdaderamente anulado en la realidad. (Maamarei Admor ha-Zaken ha-Ketsarim, págs. 40—41, 61)

El concepto de aniquilación comprende varios componentes que se dividen en dos grupos. La primera categoría es la aniquilación de uno mismo en el camino hacia la divinidad; y la segunda categoría es la aniquilación de todo el ser dentro de su fuente divina, ignorando el aspecto "que se manifiesta como Yesh y como una cosa separada" y viéndolo anulado dentro de su fuente divina, dentro de la cual está incluido. Todos estos tienen que ver con la percepción del verdadero ser divino más allá de su apariencia visible o la preferencia por el significado espiritual de la realidad en lugar de su aspecto corpóreo que es visible:

Porque en verdad todas las cosas son Su sustancia bendita, solo como cosas manifiestas parecen estar separadas y ocultan la revelación de Su sustancia bendita, pero cuando uno se despierta a través de la aniquilación en amor y temor y sacrificando su alma para anular el aspecto de las cosas separadas y para quitar el encubrimiento, revelan Su sustancia bendita como Él verdaderamente es. (Sha'arei ha-'Avodah, IV, Capítulo 22)

El culto en aniquilación pertenece al aspecto abstracto de Dios, que se revela en dos dimensiones, en limitación y expansión, en "contracción" y "emanación", en forma palpable y forma abstracta; y es una expresión del esfuerzo por asumir una visión de la realidad desde el punto de vista divino y abandonar la visión humana errónea que ve a Yesh como separado de la divinidad, o una expresión de la verdadera conciencia de la realidad y no de su apariencia ilusoria. La adoración en la aniquilación proporciona la base conceptual para la relación dinámica entre el hombre, Dios y el mundo. Es la orientación espiritual integral en el servicio divino. Por lo tanto, no se limita a un tiempo o servicio específico. Su realización está condicionada a la aniquilación de la sustancia humana y la erradicación del elemento personal, pues el ascenso a través de los niveles de aprehensión espiritual está condicionado a la disminución del sentido de uno mismo como un ser separado. En las etapas superiores, su logro también exige la pérdida de la conciencia y la "anulación de todos los mundos".:

Y también tiene en mente constantemente, incluso durante todo el día, que los mundos y su cuerpo y su alma no son una esencia en absoluto. En este conocimiento se conecta con el Bendito. (Sha'arei ha-'Avodah, IV, Capítulo 39)

Que haya una anulación De los mundos y que su unidad [sea revelada] para que los mundos no sean evaluados como una esencia en sí mismos sino en su unidad con el Bendito, hasta el punto de que nada se manifieste excepto la luz de Su sustancia que se une a ellos. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, II, Capítulo 32)

Entre los maestros de Habad, las opiniones estaban divididas con respecto al logro de la aniquilación total y en cuanto al lugar relativo de los diversos aspectos de la aniquilación;² sin embargo, no hay duda de que este concepto marcó el curso del culto divino en todas sus etapas. y determinó el contexto crucial a la luz del cual se interpreta la realidad y el culto humano, como norma comprensiva que revela un ideal espiritual, y también como sistema conceptual a la luz del cual se evalúa toda la estructura del culto tradicional, y, finalmente, como tema de estudio y de esfuerzo contemplativo y místico.

30

Fe que trasciende el intelecto y la comprensión

Dentro de la jerarquía espiritual ascendente del pensamiento de Habad, encontramos una descripción detallada de las etapas de transición del pensamiento contemplativo a la experiencia mística, y se ofrece un análisis detallado y racional del pico irracional de la unio mystica en la adoración de Dios. El nivel más alto de aniquilación, "aniquilación en esencia" o "aniquilación más allá de la razón y el conocimiento", está definido por el término agnóstico fe que trasciende el intelecto y la comprensión. Este nivel no se logra mediante categorías racionales, porque sus supuestos básicos reemplazan la realidad tal como la capta el

intelecto: sólo dentro del aspecto de "por encima del intelecto" o "más allá de la razón y el conocimiento" es posible captar la sustancia de Dios como "portante". dos contrarios en un solo sujeto" y alcanzar su esencia dual, a la vez trascendente e inmanente, uniendo los opuestos:

Según el conocimiento son dos opuestos, que aparecen, por su bendito poder, como la inversión, la otra [persona], y lo que está separado... Por lo tanto, en la manifestación de las cosas creadas, es inferior al conocimiento, es decir, un aspecto de todas las cosas creadas en su manifestación... como un Yesh delimitado y separado. Esta revelación es lo opuesto al conocimiento. Si fuera conocimiento, reconocería que no hay nada fuera de Él, bendito sea Él... Pero la aniquilación esencial De los mundos en Él se realiza a través de la fe. Es decir, que todo proviene de su bendito poder, pero cómo es esto, según el entendimiento y el conocimiento, no se comprende. Por el contrario, es lo opuesto al conocimiento, viniendo solo a través de la revelación. En verdad es superior al conocimiento, al intelecto y al entendimiento, ya que el Infinito,

179

Bendito sea Él, no puede ser captado a través del entendimiento intelectual y Él está más allá de la razón. Sólo lo que trasciende el intelecto puede mantener dos opuestos en un mismo sujeto. (Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 19)

La imposibilidad del conocimiento racional de la paradoja divina coloca este nivel de la jerarquía dentro del dominio del misticismo, porque esta fe se relaciona con la dimensión oculta del ser divino, con una inclusión que trasciende la percepción en la que existen las distinciones.¹ Este agnóstico la fe es la etapa alcanzada sólo después de agotar los límites del conocimiento y alcanzar la conciencia de que está limitado, porque en esta percepción "una persona debe aprender con su intelecto para saber lo que su intelecto no puede concebir".² Como se señaló, para comprender el significado de estos opuestos, se requiere "la aniquilación del conocimiento". Sin embargo, para la unificación que de allí se deriva, "aniquilación en esencia", el conocimiento no sirve de nada, pues se trata de un estadio suprarracional que no alcanza el entendimiento humano. El esfuerzo por aniquilar al Yesh que está por encima del conocimiento refleja el ápice del esfuerzo humano por superar los límites de la experiencia corporal y abrirse paso más allá de los límites de lo finito y limitado.

Este tipo de adoración se acerca a lo imposible, pues expresa el abandono total del punto de vista humano y la consecución del punto de vista divino. Es alcanzado ocasionalmente por el alma divina, mientras atraviesa los límites del Yesh y comprende el modo de la unificación Divina en las cosas materiales. Una vez agotados los límites del conocimiento, el intelecto deja de ser una herramienta de la conciencia mística y la fe, el modo en que se comprende lo suprarracional, toma su lugar. La fe, o exaltación mística, se relaciona con el reino incognoscible e inconcebible, y la definición de adoración en la fe es "adherirse a lo que no puedes conocer" (Sha'arei ha-Yihud veha-Emunah, II, Capítulo 32). Esto expresa la voluntad de abandonar las categorías racionales y la comprensión, así como la voluntad de definir las como una paradoja insoluble, dejándolas sin respuesta. El pleno significado de los secretos de la vida divina, la transición de lo infinito a lo finito, la unidad de las sefirot dentro del Emanador, y su distinción de Él al mismo tiempo, la eternidad y el cambio, la unidad de los opuestos y la creación. de Yesh de Ayin—todos estos están más allá del entendimiento humano, y por esa razón estos aspectos paradójicos del ser divino permanecen dentro del dominio de la fe: "Porque la fe está por encima del entendimiento y el intelecto, incluso por encima de la comprensión en la raíz de un judío • Es el alma divina... porque el pensamiento no tiene control sobre Él, y Él es alto y exaltado" (Torá Or, p. 11).

Fe que trasciende

181

El Santo, bendito sea, sin embargo, es una unidad perfecta, sin ninguna composición y pluralidad en absoluto... Su Esencia y Ser y Su Conocimiento son todos absolutamente uno... Por lo tanto, así como es imposible para cualquier criatura en el mundo para comprender la Esencia del Creador y Su Ser, así es imposible comprender la esencia De Su conocimiento; sólo creer, con una fe que trasciende el intelecto y la comprensión, que el Santo, bendito sea, es completamente Uno y Único. (Tania, pág. 165)

Habad profesa luchar contra las limitaciones de la conciencia humana, sosteniendo que incluso si la verdad absoluta y el ser divino mismo no fueran dados a la comprensión humana, no podría haber conciencia excepto como pensamiento constantemente dirigido a lo que está más allá del alcance:

Porque toda la esencia Del conocimiento es conocer Su bendita unidad, y el conocimiento De Su bendita unidad no es comprensible, porque la categoría De unificación trasciende la comprensión. Por lo tanto, es más bien una aprehensión y un sentimiento de su bendita

unidad en el alma divina de cada judío individual, en su raíz, que está por encima de toda sabiduría y entendimiento. A través de su raíz trascendente tienen el poder de captar Su bendita unidad en sus almas, y esto se llama conocimiento. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, Petah u-Mavo She'arim)

La meta del conocimiento que no puede ser entendido es el conocimiento de la unidad divina. La aprehensión de esta unidad es posible en el nivel no racional, que no está limitado por categorías humanas comunes; es decir, dentro del alma divina. El concepto de fe introduce el principio superracional en la vida humana, pues "la fe es algo en lo que el intelecto no permanece, porque está por encima de la razón y el conocimiento" (Avodah-Levi, I, fol. 1b). La fe se fundamenta en la contradicción dialéctica, reconociendo que es imposible de resolver, aunque subyace a toda existencia: la existencia y la inexistencia simultáneas de Dios en la realidad. La realidad existe dentro de una paradoja que condiciona su modo de existencia. Esa paradoja se compone de dos argumentos contradictorios: la presencia y realidad de la divinidad dentro del mundo, y la ausencia y el ocultamiento que lo aleja del mundo a un reino distante más allá de la comprensión. Estas posiciones son las actitudes familiares de immanencia y trascendencia.³ Se contradicen y se obligan, pues la creación sólo es lógicamente posible en la contradicción de las dos. Si la immanencia fuera completa y hubiera identidad absoluta entre la realidad y la divinidad, sin ninguna limitación, no podría haber realidad, porque la limitación es la condición que impide que el mundo vuelva a su simplicidad primordial en su existencia dentro del Infinito. Por el contrario, si la trascendencia no fuera interrumpida por la immanencia, ciertamente no habría realidad, pues la abundancia divina es la condición de la vitalidad de la existencia, y sin ella la divinidad permanecería oculta en sí misma. El pensamiento dialéctico incluye la moderación y dirección de estos aspectos opuestos, un esfuerzo, plagado de dificultades, por un cierto equilibrio dentro del cual una dimensión del ser divino es restringida por su número opuesto, porque la unidad divina es un mosaico compuesto de fuerzas opuestas y tendencias contradictorias que, en sus contrastes, establecen la unidad de los opuestos.

El problema del ser divino y la nada es el centro de la concepción paradójica de las relaciones entre la divinidad y el mundo, y se convierte en objeto de fe definido como "dos opuestos en un solo sujeto". Sin embargo, la suposición subyacente es que las contradicciones que surgen debido a las limitaciones del pensamiento humano no tienen existencia sustantiva en la divinidad, y no son objetivamente reales, porque la distinción entre el ser y la nada de la divinidad dentro de la existencia y entre la verdad de la realidad y la realidad ilusoria existe sólo dentro de la conciencia humana. El abismo entre la aprehensión de la esencia divina paradójica y la capacidad del intelecto humano sólo puede salvarse mediante la fe que trasciende la razón y el conocimiento.

Debe enfatizarse que la "fe más allá de la razón y el conocimiento" no es una fe ingenua ni debe confundirse con la fe simple. La fe de Habad agota al máximo los límites del conocimiento y reconoce la naturaleza restringida de la conciencia intelectual que no puede lidiar con la contradicción dialéctica que yace en el fundamento del ser. La fe de Habad se basa en la relación con el reino suprarracional, que está condicionado por la renuncia a su consecución. El reconocimiento de la existencia del dominio suprarracional no absuelve a uno de la dificultad de luchar profundamente para ampliar el alcance de la comprensión humana. Todavía hay que emprender la clarificación teórica exhaustiva y racional de todos los problemas que pueden abordarse dentro de los límites del conocimiento. Antes de que una persona adore con "la fe que está por encima de la razón y el conocimiento", le corresponde romper los límites de la realidad tal como están dados y agotar el significado del mundo empírico por medio de la contemplación y la aniquilación dentro del conocimiento en cuanto como está dentro de su capacidad.

Sólo la lucha "con la razón y el conocimiento", el culto en la contemplación y la aniquilación a través del conocimiento pueden transportarnos más allá de la razón y el conocimiento al nivel de la nada pasiva de la unificación con la unidad divina. Este nivel se llama I-lodahah

Fe que trasciende

183

(reconocimiento o aceptación), como escribió el rabino Shneur Zalman: "el reconocimiento es solo un aspecto de la sustancia de la verdadera luz del Infinito" (Torá Or, p. 242). "Pero el aspecto del reconocimiento es la aniquilación y el englobamiento dentro de la luz del verdadero Bendito Infinito, que rodea todos los

mundos" (Torá Or, p. 90). En esta etapa, cuando una persona aprehende lo que no puede aprehender, el "yo" (Ani) se convierte en un Ayin y es 'absorbido' dentro del Ayin infinito y divino.

Quando uno contempla [y se da cuenta] de que es imposible adherirse a Él, bendito sea Él, a través de la percepción, surge entonces un reconocimiento, es decir, ser aniquilado en Él, bendito sea Él, y convertirse en nada de uno [propio].] sustancia y de la sustancia de los mundos, en un reconocimiento que acepta que Él no puede ser comprendido, y que no hay nada fuera de Él... Por lo tanto después de que nace este aspecto,... después de este reconocimiento no hay manera de nacimiento u otra sustancia excepto [ser siempre abnegado en el reconocimiento de que Él está por encima de la aprehensión y el intelecto... Uno debe permanecer dentro de ese reconocimiento, que es el verdadero reconocimiento... Y de ahora en adelante ninguna renovación surgirá en el intelecto y el espíritu de uno. cualidades, pues ya se ha llegado al final de la negación de la aprehensión. ('Avodat ha-Levi, Va-Yetse, 34a)

Adoración en "fe que está más allá del intelecto y la aprehensión" o en "aniquilación que está por encima del conocimiento" o en "reconocimiento que trasciende la aprehensión" es la lucha con el significado de la trascendencia divina que se encuentra más allá de los límites de la conciencia humana. Este culto busca traspasar los límites de la trascendencia consciente en la que se encuentra Dios para una unión mística con la dimensión divina inaprehensible , "aniquilación y englobamiento a la luz del verdadero bendito Infinito". La concepción religiosa agnóstica que se niega a estar satisfecha con un mundo sujeto a los límites de la conciencia humana en realidad es una visión trascendental que niega la posibilidad de captar la paradoja divina dentro de los confines del ser e insiste en erradicar la realidad y aniquilar el propio ser como medio. para encontrar lo que está más allá de él: "Porque es imposible ser atraído al aspecto de Aquel que rodea todos los mundos excepto a través de la aniquilación sola ... Y la razón de esto es que en la aniquilación la cosa alcanza verdaderamente el aspecto de Ayin, y al hacerlo también despierta el verdadero Ayin, que rodea [los mundos]... un Ayin que no se manifiesta en absoluto en el Yesh" (Torá o Vayakhel, p. 228).

Mesirut Nefesh: autosacrificio

La posición espiritual y la determinación religiosa que condicionan los más altos niveles de adoración en la aniquilación son el borramiento absoluto del elemento personal en la existencia humana y la completa voluntad de abandonar los límites del Yesh; es decir, morir.¹ Se requiere una alienación absoluta del mundo y un alejamiento de la existencia misma si uno va a pasar de una consideración intelectual de Yesh y Ayin a un estado de éxtasis. Este estado está ligado a la aniquilación más allá de la razón y el conocimiento y se define como mesirut nefesh (autosacrificio y autoabandono).²

Por lo tanto, uno primero debe aniquilar el Yesh a través de la contemplación. ..y uniéndola en el aspecto del hombre que es el alma divina, para despertar la unificación en la razón y el entendimiento y luego, a través de la razón y el entendimiento, sacrificará su alma a lo que está por encima del conocimiento, lo que se llama autosacrificio por encima de la razón y el entendimiento, que es el significado de "con todas tus fuerzas" [en la recitación de Shema Israel]... que pertenece a Su bendita sustancia. (Sha'arei ha-Avodah, III, Capítulo 20 [221])

El rabino Shneur Zalman definió el autosacrificio como la pérdida absoluta de cualquier voluntad, predisposición o interés en el espíritu o el cuerpo y como la reducción final de la existencia consciente de una persona: "La cuestión del verdadero abandono de uno mismo es no llegar a ningún deseo o voluntad excepto eso para el Señor solamente... y esto es imposible excepto más allá de la razón y el conocimiento" (Torah Or, Megilat Esther, p. 241). Y añadió: "Pero es sacrificio propio para una persona dar su vida y ser atraída inseparablemente a su bendita esencia y sustancia" (ibid., p. 197).

Hay una diferencia intrínseca entre la "aniquilación del Yesh" basada en la contemplación y el estudio intelectual, demanda¹⁸⁵

ed de todos, y el "aniquilamiento que está por encima de la razón y el conocimiento" y el abandono de sí mismo que pertenecen a una élite atraída hacia un misticismo extremo. La "aniquilación que está por encima de la razón y del conocimiento" está condicionada a la abnegación de la esencia humana, a la anulación del ego, a un antiexistencialismo radical, a la pérdida consciente de la conciencia reflexiva, a los anhelos de raptó del alma y de destrucción del ser. el cuerpo en aras de la unificación divina. La erradicación de la conciencia contemplativa, la expresión del aborrecimiento total por la vida, la pérdida de la percepción y el conocimiento, así como la voluntad de morir, son la verdadera demostración del abandono de uno mismo; la obliteración es el momento extático de unión entre el Yesh y el Ayin:

Pero ser verdaderamente repelido por la vida de uno como en "kalta nafshi" ("mi alma está [extasiada] borrada", Salmos 84: 3) ... verdaderamente para que por su libre albedrío y sustancia sacrifique todos sus diez poderes y la esencia de su vitalidad para ser absorbida en su fuente y ser abarcada en el Cuerpo Del Rey, y uno está disgustado con su vida, incluso con la vida obligada por el bien de la Torá y la adoración y la propagación de la especie. El alma no tiene deseo alguno por esa vida sino sólo aferrarse a su fuente. ('Avodat ha-Levi, Éxodo, Vaera 17a-b)

El entusiasmo místico alcanza su clímax en la declaración extática sobre la destrucción del Yesh y la entrega de uno mismo a la muerte, momento en que se resuelven todos los contrarios. En el pensamiento de Habad, se alude al término hebreo para la destrucción entusiasta, kilayon, en la palabra tekhelet (azul cielo). En la antigüedad, este era el color de los flecos rituales adheridos a las esquinas de las prendas de los hombres:

El verdadero vínculo es a través de la franja azul, porque el color azul se llama el fuego azul que devora y consume todas las cosas, es decir, la destrucción y quema del Yesh por completo como cuando uno cae postrado como en la muerte, como cuando uno realmente lo hace. no deseo estar viviendo en la existencia del ser, solo "a Ti, oh Señor, levanto mi alma" (Salmos 25: 1) como en la obliteración y ausencia del Yesh. Este aspecto es el aspecto de vincular a Aquel que rodea los mundos con Aquel que llena los mundos. ('Avodat ha-Levi, Tetsaveh, 47b)

El rabino Shneur Zalman expresó el poder místico de esta adoración extática:

El sacrificio Del alma al postrarse [durante las oraciones penitenciales] es un acto real. De hecho, incluso cuando no es un acto real, uno debe tener la intención de preparar su corazón para caer en el fuego para santificar el Nombre si eso sucede, y uno debe imaginar que uno debe verdaderamente y realmente sacrificar su alma. El verdadero sacrificio del alma.

Mesirut Nefesh

es materia de la más verdadera devoción, pues en ella el alma y el cuerpo están enteramente unidos en la unidad de Dios. Se convertirán verdaderamente en una sola cosa y nada malo podrá separarlos ya que el cuerpo también es destruido en el fuego. (Rabí Shneur Zalman, Seder Tefilot, I, 34b)

Con la destrucción de la existencia del Yesh y su aniquilación dentro del verdadero Yesh, la Deidad, se logra la meta mística del alma: ha erradicado su existencia separada y ha sido absorbida por la divinidad, salvando la oposición entre el ser y la nada. Desde el punto de vista místico el aniquilamiento del ser es condición para la unidad con lo divino, y su gradual consecución expresa la conciencia de la nada y nulidad que es vital para alcanzar la unidad del alma con Dios y su absorción en Él. Se abandonan todos los elementos que separan la existencia humana de su esencia divina: el deseo, la conciencia, la conciencia que diferencia al sujeto humano del objeto de contemplación, el punto de vista humano vacilante y la predisposición personal:

Porque es imposible que se revele cómo el Yesh mismo, como tal, es divinidad a menos que esos aspectos sean anulados... Mientras exista un vínculo con la razón, la percepción y la imaginación, y mientras exista alguna valor o sustancia, incluso al aceptar el yugo del reino de los cielos, uno no puede ver al Yesh mismo como divinidad. ('Avodat ha-Levi, Haftarat Yitro, 43b)

Todas las dimensiones que definen la conciencia individual son borradas y anuladas durante las diversas etapas de aniquilamiento: la extinción de la conciencia y la abnegación de la existencia por medio de la anulación de la conciencia; así como la anulación de la voluntad y la erradicación de la conciencia reflexiva, abriendo el camino para una unión mística con Dios. En la cima de esta unión, una persona ya no

existe como un ser separado y su esencia fluye hacia la divinidad y se incluye dentro de ella en un entusiasmo extático:

Por lo tanto, toda voluntad suya que se refiera a algo separado de su verdadera sustancia... se considera como nada. Pues están absorbidos en la sustancia de aquella voluntad que concierne a toda su sustancia. Esto se llama "éxtasis de toda la esencia". ... Es decir, todo su ser está tan absorto que nada queda de él en absoluto y entonces no tiene autoconciencia alguna ... Y de ese deleite se revela el placer de la voluntad simple, porque esa voluntad causa el alma ascender para ser absorbida absolutamente en la sustancia de la luz infinita, y toda la sustancia del alma es absorbida y ligada dentro de ella... Y esto es "y mi alma se alabará a sí misma en el Señor", que el alma entera está verdaderamente absorta en el Señor (Rabí Dov Baer, Kuntres ha-Hitpa'alut, fol. 55a—b).³

188

Cuarta Parte

Las descripciones de la unión mística, que es la cima de la adoración espiritual, se encuentran en toda la literatura de Habad. Con un poderoso símil, el rabino Shneur Zalman describe el momento de la unión mística como siendo absorbido dentro de la divinidad: "Y esta es la verdadera escisión cuando uno se vuelve confuso dentro de la divinidad, en quien ha sido inseparablemente absorbido. Uno es incapaz de ser considerado como una entidad distinta en absoluto, y esto es verdaderamente 'te unirás a Él'" (Seder Tefilot mi-Kol ha-Shanah I, 26a).⁴ "Y este es el asunto de ser tragado y absorbido dentro de la sustancia del Infinito" (ibid., 39a). Los términos comúnmente usados para expresar la unión mística son: "adherirse a Él, bendito sea, y ser absorbido en el aspecto de Su esencia y sustancia... ser atraído al cuerpo del Rey, que es Su esencia". y sustancia... que se une absolutamente con Su bendita esencia y sustancia" (Torá Or, pp. 17, 18); o "siendo vertido en el verdadero seno de su Padre para ser verdaderamente nada y nada" (ibid., pag. 90). Por lo general, estos estados se presentan como el resultado anhelado y extático del estudio contemplativo, al que sigue la "anulación de la conciencia". El entusiasmo extático es el resultado del esfuerzo por luchar contra los límites de la conciencia y romperlos "más allá de la razón y el conocimiento".

El rabino Shneur Zalman delineó esta transición explícitamente en el Tania:

Cuando la persona inteligente reflexione sobre estos asuntos en lo más profundo de su corazón y de su cerebro, entonces... su alma se encenderá espontáneamente... dispuesta a dejar y abandonar resueltamente todo lo que posee para adherirse a Él, que Él sea bendito y sea absorbido en Su luz con apego, anhelo y deseo a modo de "besos" y apego de espíritu a espíritu. (pág. 139)

Luego agregó una explicación: "A través de la contemplación del bendito Infinito... el alma se enciende y se enciende hacia la gloria del esplendor de Su grandeza... como carbones encendidos de una poderosa llama que surge hacia arriba... y luego llega a un estado de éxtasis mismo del alma" (p. 140).

El rabino Aharon también reiteró a menudo la formulación principal de la transición de la comprensión y la contemplación al entusiasmo y el éxtasis del alma como la salida de los límites del cuerpo y el aferramiento a la divinidad:

Y la esencia del entendimiento es elevar el alma a Él, bendito sea, por medio de este entendimiento y ligarla a Su bendita unidad en el entusiasmo y el deseo en el éxtasis De la

Mesirut Nefesh

189

alma. [Busca] dejar su "envoltura" en la que Yesh está oculto en el aspecto de los mundos y el cuerpo; anhela dejar la vasija del cuerpo en el amor y el deseo de aferrarse a su fuente. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, V, Capítulo 21 [=251])

El culto a través del sacrificio del alma, en el que la persona abandona su alma, anula su existencia, suprime la Yesh y borra la corporeidad, en el que "toda su voluntad puede verdaderamente ser considerada como nada" (citado anteriormente), lleva a adoptar el punto de vista de la divinidad trascendental con respecto al mundo. Desde ese punto de vista, Yesh es nada y la realidad no existe: entonces, de hecho, "todo lo que está delante de Él es como nada".⁵

La confrontación acerca de los objetivos de la adoración espiritual

Desde sus inicios, el movimiento Habad se preocupó por inculcar valores abstractos y conceptos espirituales, su amplia difusión y su internalización dentro del marco tradicional del culto religioso. Sin embargo, a medida que se expandía el círculo de seguidores de las enseñanzas de Habad, los problemas involucrados en la absorción y aplicación de estos valores se hizo más complicada. Se tuvieron que aplicar significados abstractos y nuevas estructuras conceptuales dentro de la realidad social del creciente y creciente movimiento Habad.²

La relación entre el estudio intelectual y la tendencia extática, mística, o entre "el éxtasis de la mente" y "el éxtasis del corazón" no era inequívoca. La contemplación y "el aniquilamiento en el saber" fueron definidos, aunque polémicamente, como el contexto abstracto que esclarece la realidad corpórea y como un deber religioso que incumbe a todos. Aunque fueron explicados claramente y acompañados de instrucciones detalladas, sin embargo, las ramificaciones místicas y extáticas, el éxtasis y el éxtasis del alma, que se derivaron de ese esfuerzo espiritual, siguieron siendo competencia de una élite y se formularon con un cierto grado de recóndito.

El problema en principio era definir criterios inequívocos y concordantes para el culto espiritual internalizado y presentar sus aspectos extáticos de manera comunicable. Desde otro punto de vista, se trataba de determinar una expresión externa o un criterio comunicable por el cual uno podría examinar y evaluar el culto espiritual individual. Este culto crea configuraciones internalizadas y conceptos abstractos por los cuales el significado de la realidad puede ser

191

agarrado Todo esto tiene lugar dentro del alma y la conciencia de una persona y no posee expresión externa. Lo contrario del problema era el temor de que la dirección espiritual y la expresión mística se vulgarizaran y distorsionaran debido a la ausencia de estándares adecuados para evaluar el logro espiritual en sus diversas manifestaciones.³ Una parte considerable de la literatura de Habad está dedicada a la distinción entre el contenido de experiencia y los conceptos y categorías por los cuales se interpreta. Asimismo, se presta mucha atención a la erección de barreras tanto contra las distorsiones y errores como para evitar la vulgarización de las enseñanzas espirituales. Un ejemplo de esto se puede encontrar en los comentarios del rabino Hillel Of Paritch, que advierten contra la exaltación espiritual espuria:

Con respecto a "y lo considerarás en tu corazón" como un asunto de exaltación que procede de la contemplación y el conocimiento de la grandeza del Señor... dice que la intención principal del Antiguo Rebe era dirigir a todos los judíos para que su el éxtasis principal debe ser el éxtasis por una vida de Divinidad y no por una vida de la carne. (Likkutei Biurim, fol. 4b).⁴

Los comentarios hechos por el rabino Dov Baer sobre la controvertida expresión externa del éxtasis, que produce un cambio sustancial en la vida de uno, también indican la extrema perplejidad y ambigüedad sobre el tema:

Aunque toda persona que está habituada a esto admite la verdad, ¿cómo invirtieron la luz en oscuridad y dijeron que el éxtasis divino dentro del corazón es un grito al Señor... [esto es como un clamor externo,... y no un grito al Señor en absoluto]... por el contrario, en cuanto esa exaltación se expresa fuertemente en un grito corporal, ciertamente esto refleja la verdad de la absorción y la recepción de la luz divina en el corazón de uno, tan bien que uno grita. (Kuntres haHitpa 'alut, Introducción, 2a)

Dudas espirituales y confrontaciones penetrantes dentro de la comunidad sobre el significado de los valores espirituales y su expresión mística, así como su aplicación práctica y su lugar en la vida diaria aparecen claramente en dos obras polémicas escritas por el rabino Dov Baer, Kuntres ha-Hitpa'alut (Tract on Ecstasy) y Kuntres ha-

Hitbonenut (Tract on Contemplation), así como en sus cartas en Likkutei Biurim y Meah She'arim.⁵ La controversia sobre este tema también se refleja en las dos polémicas introducciones a los libros de Rabí Aharon Halevi, en las obras de otros discípulos del rabino Shneur Zalman, y en los libros de los estudiantes del rabino Dov Baer.⁶ La lucha espiritual giró en torno al significado preciso de "adoración en el corazón" y "adoración en la mente" en una sociedad que había renunciado a las restricciones tradicionales contra el esoterismo en el culto contemplativo. También se refería a la verdadera interpretación de la exaltación extática y la contemplación intelectual dentro de la nueva jerarquía espiritual de valores. Este tema fue central en una disputa ideológica entre el rabino Dov Baer y el rabino Aharon Halevi con respecto a la interpretación correcta de las enseñanzas del rabino Shneur Zalman y la autoridad de la interpretación de la experiencia mística. Además, también fue tema de discusión entre amplios círculos que aceptaban estas enseñanzas para aplicarlas en la vida diaria. El esfuerzo realizado por Habad, abierta y extensamente, por promulgar un sistema de valores contemplativo y místico que allanara el camino a una nueva cosmovisión provocó dudas entre sus adherentes respecto al significado preciso de los valores espirituales y provocó una amarga controversia entre los maestros de Habad en cuanto a los medios adecuados a los fines espirituales, controversia de la que había pocos ejemplos en la literatura del misticismo judío. ⁷ La introducción del rabino Aharon a Sha'arei ha-'Avodah refleja la controversia sobre la posición de la contemplación racional y la exaltación extática dentro de la nueva realidad social:

Porque muchas personas se han desviado del camino del intelecto y [erróneamente] aprendieron de esta divergencia que todo el propósito sería solo contemplación sin despertar el corazón, y atribuyen absurdos al Rebe, que el cielo nos salve de tal pensamiento, porque esto va en contra de la Torá, ya que, según la Torá, la esencia es el corazón. (Sha'arei ha-'Avodah, Hakdamah)

La introducción a Kuntres ha-Hitpa'alut por el rabino Dov Baer también describe la confusión y la oscuridad en la implementación de la adoración espiritual dentro de los círculos de Habad: "Dado que muchos de nuestros devotos seguidores, tanto antiguos como nuevos, están confundidos y engañados en varios tipos de errores y formas de aceptar las palabras del Señor viviente [un término de Habad para sus doctrinas innovadoras]. En una de las epístolas recopiladas en Meah She'arim, el

rabino Dov Baer habla del "error y la dificultad en las palabras del jasidismo como una frescura que nutre los corazones de todos" (Meah She'arim, pp. 11-13). En Kuntres ha-Hitpa'alut, afirma que "claramente me es conocido que hay muchos que se engañan a sí mismos e imaginan una sensación divina en sus almas, en la exaltación del corazón carnal, y esta es verdaderamente una sensación física solo" (fol. IOa). Este error y confusión reflejan la discontinuidad entre los objetivos del culto espiritual y las interpretaciones erróneas, ya que esta percepción trasciende los círculos de élite y se convierte en propiedad de la "multitud".

Debido a que no había una versión autorizada impresa de las enseñanzas del rabino Shneur Zalman con respecto al éxtasis⁸ y también había ambigüedad con respecto a la contemplación, surgieron varias interpretaciones y malas interpretaciones de los objetivos y la evaluación del culto espiritual, lo que aumentó la confusión y la duda. De todo esto surgió la necesidad de una clarificación integral y una definición precisa de los fines del culto, así como de establecer normas concordantes para evaluarlos dentro de una sociedad que había suspendido las restricciones tradicionales contra el conocimiento esotérico y abierto las puertas de la exaltación espiritual ante el público general. comunidad. El rabino Dov Baer describió algunos de los errores predominantes:

Como discutiremos la confusión que se ha extendido entre toda nuestra fraternidad con respecto a la contemplación, si uno piensa profundamente, y si uno tiene éxito en los esfuerzos de su mente, le prohibirá a su alma el estado de éxtasis dentro del corazón por completo. ..como le parece a uno, porque corre el rumor de que la exaltación extática obstaculizará la comprensión intelectual, y uno también se prohibirá completamente a sí mismo el éxtasis dentro de la mente. (Kuntres ha-Hitpa'alut, Introducción)

Tal error implica malinterpretar la relación necesariamente jerárquica entre contemplación y entusiasmo en lugar de yuxtaponerlos como valores que se anulan mutuamente. Además, el problema inherente a este error es la ausencia de una distinción entre los términos abstractos según los cuales la nueva conciencia se interpreta a sí misma y la implementación práctica de esos conceptos dentro de un determinado contexto social. De hecho, este no fue el único error que prevaleció entre aquellos que escucharon las enseñanzas de Habad.

El rabino Dov Baer continuó dando a entender que algunos círculos prohibían el entusiasmo de la mente y otros prohibían el entusiasmo del corazón por varias razones: "Y saben que el éxtasis en la mente no está prohibido. Por el contrario, es preeminente" y " aquellos que lo prohibieron como iniquidad de la vida consideran que exaltar un éxtasis y desear dentro del corazón es 'haber hecho maldad entre los judíos'" (ibid.). De sus palabras queda claro que había confusión dentro de los diversos círculos de Habad con respecto a lo que estaba prohibido y lo que estaba permitido en el culto espiritual, y había muchas prohibiciones arbitrarias. Estos errores y malas interpretaciones prevalecieron específicamente debido a la falta de restricciones uniformes sobre el esoterismo y una clara jerarquía de valores basada en una autoridad aceptada.

En contraste con los errores con respecto a la prohibición del entusiasmo y la negación de la adoración en la mente y el corazón, que atribuyó a varios factores, tanto externos como internos, el rabino Dov Baer también afirmó que "el principio básico en asuntos jasídicos. ..es que se deben determinar en el alma, la mente y el corazón específicamente respecto al entusiasmo, que es el éxtasis de la mente... y también con el entusiasmo del corazón... y esto es verdaderamente Mi Señor está dentro de mí', verdaderamente a cada uno según su medida" (ibid.).

La literatura de Habad del siglo XIX se escribió en este contexto de confusión sobre cómo comprender los significados abstractos de las enseñanzas jasídicas sin precedentes en el nuevo entorno social y en ausencia de una autoridad aceptada para interpretar los sistemas espirituales. El rabino DOV Baer escribió Kuntres haHitpa'alut y Kuntres ha-Hitbonenut explícitamente para aclarar los objetivos de la contemplación y el éxtasis y para presentar una interpretación integral de los diversos puntos de vista sobre el camino del misticismo. Sin embargo, de hecho, parece que deseaba erigir una escala específica de valores espirituales en lugar de las restricciones esotéricas tradicionales que habían sido rechazadas dentro del mundo de Habad. Deseaba reemplazar el impedimento existente de la tradición neumática esotérica con una innovadora "escalera de ascensión" que poseía

criterios críticos precisos. El camino que tomó fue distinguir entre el éxtasis verdadero y el falso y establecer un camino único que negaba cualquier significado a otros esfuerzos religiosos después de rechazar sus formas erróneas de culto.⁹

Esta distinción entre el éxtasis verdadero y el falso se basa en el examen del objeto de adoración y en una evaluación del grado en que el Yesh ha sido eliminado como condición para la verdad del logro. La verdadera adoración es aquella que está completamente dirigida a Dios y que se logra a través del olvido de sí mismo, mientras que la adoración espuria o éxtasis fingido es la que pretende estar dirigida a la divinidad cuando en verdad está dirigida a la autogratificación del adorador . , "que se exalta sólo con respecto a la espiritualidad de su propia percepción de sí mismo". El rabino Dov Baer definió la adoración de este tipo como "falsa ilusión... y es el error más común entre nuestros fieles, que imaginan que es una exaltación divina" (Kuntres ha-Hitpa'alut, fol. 37b—38a); y lo rechazó por completo. Afirmó categóricamente que cualquier adoración en la que el Yesh no se eliminó por completo era una adoración inválida, y argumentó que la adoración estaba tergiversada tal como se interpretaba comúnmente, definiéndola negativamente como el fruto de la ilusión de aquellos que sustituyen el único éxtasis verdadero por el único. falacia encontrada en su imaginación.¹⁰

En la apertura de Kuntres ha-Hitpa'alut, el rabino Dov Baer definió la diferencia entre el éxtasis verdadero y el falso:

Es claro que el entusiasmo de la mayoría de las personas es un entusiasmo externo, fruto de una vana ilusión en el alma y del corazón en la oración. Viene como un grito externo del corazón carnal, sin ninguna luz interna de vitalidad en absoluto: de ninguna manera está dirigido a Dios. Porque en ese momento en su mente no hay ni éxtasis ni contemplación acerca de lo Divino en absoluto... Aunque la gente lo llama con el nombre de devekut (dividir) o hitlahavut (ardor), sin embargo, es una devoción completamente falsa. , de hecho lo contrario de la verdadera escisión, que se denomina éxtasis divino. (fol. 7b—8a)

La distinción entre los dos se deriva de su relación con la contemplación, de su vínculo con el objeto de adoración y del grado en que uno está alienado de su ser físico y de su conciencia.

El argumento de la inmanencia divina, que, por así decirlo, permite que una persona se una libremente con la divinidad, contiene el peligro de vulgarización y de una interpretación falsa de la capacidad humana con respecto a la realidad divina. Por lo tanto, el rabino Dov Baer sacó a relucir la diferencia sustancial entre el entusiasmo externo guiado por la parcialidad humana y el entusiasmo divino en el que la persona se olvida de su existencia. También distinguió entre el éxtasis sentido de la carne, que es producto de la imaginación de los adoradores, y el éxtasis verdadero, que es una unión mística en la que uno se niega por completo a sí mismo. en una "escalera de ascenso" precisa, que contiene diez peldaños paralelos a las diez sefirot y las diez partes del alma. Se preocupó de la determinación detallada de los grados de conciencia psíquica y de la definición del objetivo interior de la contemplación, como condición para un encuentro con Dios, que "toda la tierra está llena de su gloria, y no hay lugar vacío". De él." Era precisamente la conciencia de la "facilidad" del "encuentro" con la realidad divina que está contenida en todo lo que entrañaba el peligro de ser arrastrado por la ilusión de la adhesión a ella. Por lo tanto, el rabino Dov Baer analizó la ambivalencia de la verdad y la ilusión y discutió extensamente la relación entre la escisión "verdadera" y la escisión "falsa", según el criterio de la autoconciencia y la embriaguez extática guiada por el deseo de una experiencia extraordinaria. Determinó una escalera de ascenso de muchos peldaños con finas distinciones entre la verdad y la ilusión, presentando exigencias extremas y totalistas. El grado de autoconciencia o el grado de remoción del Yesh se convirtió en el criterio de la veracidad del entusiasmo, y la motivación para lograrlo se convirtió en el criterio de su verdad o falsedad.

Al final de Kuntres ha-Hitpa'alut, el rabino Dov Baer describió la etapa mística de unificación entre el adorador y Dios: "Y luego todos sus deseos se expanden en algo separado de su propia esencia, en verdad... como todas las cosas son considerados como nada porque están incluidos dentro de la sustancia de ese deseo que concierne a toda su esencia, y esto es lo que se llama el éxtasis de toda esencia.

es decir, uno está completamente disuelto, y nada permanece dentro de uno entonces, y uno no es consciente de sí mismo en absoluto" (fol. 55). La autenticidad del éxtasis se prueba por el grado de unificación del elemento divino. en el alma humana con la divinidad y el grado en que la sensación de sustancialidad personal es eliminada por la negación total de la dimensión existencial consciente.

El rabino Aharon rechazó la posición asumida por el rabino Dov Baer y su visión categórica del significado del esfuerzo místico, y negó los criterios para su evaluación establecidos en Kuntres ha-Hitpa'alut. También se opuso al argumento sobre la sustitución de los logros ilusorios por los verdaderos.¹³ Según el rabino Aharon, no se puede esperar un logro absoluto en el ámbito del espíritu, ni se puede prometer la eliminación absoluta del Yesh. Sin embargo, aunque el logro de uno puede ser relativo, esto no lo exime del deber de hacer el esfuerzo. Rabí Aharon vio con buenos ojos los esfuerzos espirituales de todos dentro de esa comunidad que se consolidó en torno a una búsqueda espiritual y la búsqueda de Dios. Argumentó a favor de la absoluta relatividad del culto divino, permitiendo así una gran medida de latitud espiritual en el culto con entusiasmo y permitiendo muchas variedades del mismo. Por lo tanto, se opuso a la posición totalista del rabino Dov Baer, que negaba la importancia de la adoración de muchas personas y rechazaba los logros "parciales", "ilusorios" o "falsos". El rabino Aharon sostuvo que cualquier sentido de logro óptimo en el culto divino era meramente imaginario; y por lo tanto, defendió la legitimidad de cada etapa en la adoración en éxtasis, incluso aquellas etapas distantes de la eliminación completa del Yesh. Basó su posición pluralista en las palabras del rabino Shneur Zalman, quien aceptaba el éxtasis de cualquiera, según su capacidad, porque el reino de lo absoluto en la aprehensión humana es meramente relativo en una realidad que, en sí misma, es ilusoria:

De hecho, he escrito anteriormente en nombre de nuestro Rabino y Maestro, que su alma esté en el Jardín del Edén, que la adoración es para eliminar el sentimiento del Yesh en sí mismo. Sin embargo, todos sus santos dichos tenían siempre el propósito de acercar los corazones y afirmar el entusiasmo de cada uno según su capacidad, para que el corazón del hombre no decaiga dentro de él, ya que la esencia de la adoración y el entusiasmo es quitar el sentido de uno mismo. en la adoración... de modo que aunque a uno le preocupa que el éxtasis de uno también incluya un sentido de sí mismo, y que el amor de uno es ilusorio... y no verdadero. Por esa razón [Rabino Shneur Zalman] afirmaría todos los amores, para que uno no sienta que es imaginario. ..y como se verá al leer detenidamente su libro sagrado, todas cuyas

palabras están destinadas a acercar el entusiasmo de cada persona, en todos los sentidos, y no alejarlos, parece el pensamiento. (Sha'arei ha-Avodah, Introducción sv "Ve-hineh ha-gam she-katavti")

El camino pluralista de Rabí Shneur Zalman se caracterizó por una actitud positiva hacia el esfuerzo espiritual que realiza todo aquel que desea contemplar el mundo con la ayuda del modelo de la dialéctica Habad y que busca interpretar la experiencia sensorial por medio de su sistema de significados abstractos que crear un nuevo contexto, clarificando las relaciones entre el hombre, Dios y el mundo. El rabino Aharon aclaró los diversos puntos de vista y discutió todos los detalles de la controversia sobre el significado de la adoración en entusiasmo y la posibilidad de alcanzar el éxtasis. Afirmó la inevitable relatividad de cualquier adoración espiritual: "Además, esta victoria [la eliminación del Yeshl le llega a cada uno según sus méritos, porque hay innumerables pasos. Es decir, según la imaginación del adorador, está eliminando su sentido de mismo, pero con respecto a uno superior a él, se piensa que esto es una autoconciencia total" (ibid.).

Debido a que "cualquier 'abnegación de sí mismo' por parte de quien está en un grado inferior es considerada por quien está por encima de él como una autoconciencia total" (ibíd.), el reconocimiento de la existencia de grados infinitos niega la visión que insiste en la eliminación absoluta del Yesh y rechaza el entusiasmo divino de un solo tipo. La negación de las etapas intermedias implica entregarse y permanecer en el Yesh, aceptar la aprehensión errónea y la aceptación del dominio del alma bestial, estado de cosas que socava todos los fundamentos del culto divino del Habad. Para Habad, la adoración busca cambiar la conciencia religiosa, reinterpretar el significado del mundo físico y eliminar la percepción sensorial. Por lo tanto, la importancia del esfuerzo es desproporcionadamente mayor que la verdad del logro, y la multiplicidad de caminos para alcanzar la meta espiritual es más importante que la erección de una "escalera de ascensión" precisa e inequívoca, que posea una jerarquía de valores. A la luz de estas suposiciones, el rabino Aharon negó el carácter absoluto de la determinación de los patrones de la

experiencia extática y los esfuerzos para eliminar el Yesh, y afirmó:

Todos y cada uno, según su imaginación, esta es la verdad, porque este fue el propósito de la creación, que Su bendita divinidad sea revelada precisamente a través de la imaginación, porque la meta de toda creación es manifestar Su bendita divinidad en el Yesh, y en el Yesh hay infinitos grados, sólo que en verdad todo es verdad, pues la imaginación es también Su bendito poder... Acerca de esto nuestros Sabios De bendita memoria dijeron: "Tu no es completar la tarea, y no eres libre de estar ocioso" (Pirkei Avot, 2,16). Es decir que en su culto el hombre debe siempre fatigarse con un enorme esfuerzo, precisamente el hastío del alma con la carne, para revelar su amor que se esconde en la revelación del corazón según el intelecto y el conocimiento . Vuestro no es cumplir la tarea significa que será en perfección sólo con cada uno según su mérito. (Sha'urei ha-'Avodah Introducción)

La declaración radical del rabino Aharon que mantiene la relatividad y el pluralismo del culto espiritual y el logro místico se basa en conclusiones extraídas de la concepción acósmica. Así, desde el punto de vista divino, toda la creación es una ilusión y un producto, y la ilusión de aprehensión del observador es válida, porque Yesh no es en absoluto un ocultamiento ante Dios. Desde el punto de vista divino, Sus creaciones siempre están cerca de Él, y las barreras existen solo desde el punto de vista humano. Por lo tanto, "toda y cada persona, según su imaginación, es la verdad". La conclusión que surge del supuesto de la igualdad de la presencia divina en todos los mundos y de la igualdad de principio de las pretensiones espirituales dirigidas al hombre, es la idea de la relatividad del Yesh visible y la verdad de la imaginación. La opinión de que todo Yesh es una ilusión transforma el esfuerzo por eliminarlo y aniquilarlo en un esfuerzo que tiene lugar únicamente dentro del ámbito humano:

Solo que esta es la adoración de cada judío, profundizar su comprensión de cómo aniquilar su alma, incluso en la ilusión. Porque aun la imaginación es verdadera en su raíz, pues en sustancia Él es verdad y no hay nada más fuera de Él y con respecto a Él, bendito sea, el alma bestial no oculta nada, y también la imaginación se descubre que es verdad. (Sha'arei ha-'Avodah, Sha'ar ha-Tefilah, Capítulo 40)¹⁴

En opinión del rabino Aharon, la suposición de igualdad en principio dentro del fundamento divino de cada alma judía niega

la afirmación del rabino Dov Baer con respecto a la verdad y la imaginación en la adoración, porque la revelación divina es fundamentalmente igual. Aunque su manifestación varía dependiendo de la habilidad espiritual, no hay cambio esencial en él, simplemente un cambio insignificante con respecto a los recipientes solamente. La relatividad que se deriva de la opinión de que la realidad es una ilusión no deja lugar en la conciencia de Rabí Aarón para atribuir una gran importancia a los logros humanos. Sin embargo, el absolutismo esquemático propuesto por el rabino Dov Baer establece una estructura precisa de demandas y expectativas y niega la discriminación entre las diversas gradaciones de adoración. Rechaza el logro religioso individual y establece un estándar para sí mismo, erigiendo criterios inequívocos para la validez del culto, que se basan en la doctrina luriánica de kavanot (intenciones místicas) y en las diez etapas de aprehensión en Kuntres ha-Hitpa'alut. El rabino Aharon concluye la controversia diciendo: "Por lo tanto, de esto comprenderás que la revelación de Su bendita divinidad y el éxtasis dentro de cada alma judía, todo es una manifestación de Su bendita divinidad, y la unión que uno logra en éxtasis es verdaderamente en el Dios vivo y no es ilusorio, sino que todo es verdad en Su bendita verdad" (Sha'arei ha-'Avodah, IV, Capítulo 36).

Estas declaraciones con respecto a la inclusividad divina presentan una perspectiva que niega las afirmaciones absolutas en la determinación de patrones de experiencia en el estado extático, afirmaciones que invalidarían por completo el pluralismo en la forma de adoración. Asimismo, estas declaraciones también se oponen a cualquier evaluación individual de los esfuerzos para despojar al Yesh. En el sentido más profundo, renuncian a la necesidad de fijar la experiencia mística en un sólido marco de autoridad y manifiestan una voluntad de ceder a la determinación autónoma de cada individuo. "Todas y cada una de las personas, según su imaginación, es la verdad" es una declaración de relativismo al evaluar el logro espiritual. En gran medida, esta es la encarnación mística de la tradición jasídica pluralista, que se formula en el verso, "conócelo en todos tus caminos".¹⁵ En el

idioma de Habad, esto evolucionó a "cada individuo según su propia capacidad". y expresa el principio en nombre del cual el rabino Aharon se opuso a las opiniones del rabino Dov Baer, quien buscaba la autoridad exclusiva para determinar el valor y el significado del culto religioso.

'Avodah be-Hipukh—Adoración a través de la inversión y la Actualización de la Totalidad Divina

Junto a las abstracciones dialécticas predominantes en el pensamiento de Habad se encuentra otro aspecto del culto espiritual divino que trasciende toda abstracción contemplativa o mística. Toca la reinterpretación explícita del culto normativo desde un punto de vista controvertido que arroja nueva luz sobre el "descenso con el propósito de ascender". Este culto se llama 'Avodah be-Hipukh' (culto a través de la inversión).² Se basa en la doctrina Habad de la totalidad, por un lado, y en una interpretación dialéctica de la doctrina luriánica, por el otro. La suposición básica en la que se basa este punto de vista establece que cada sustancia requiere su opuesto para la completa autorrealización.³ De acuerdo con esta suposición, la divinidad también debe tener su opuesto para lograr la plena revelación.

Porque cuando una persona viene a quitar la inversión... esta adoración es la más elevada de todas las clases de adoración, porque el propósito principal de Su bendita intención es precisamente tener una morada en los mundos inferiores, y dondequiera que las cosas estén más escondidas, allí encontrarás la perfección esencial. ('Avodat ha-Levi I, Derushim le-Rosh Hodesh, fol. 87a)

La dimensión invertida de la divinidad es el *sitra ahra*, un término inclusivo para las fuerzas del mal y el ser de la *kelipah*. El mal se compone de dos facetas integrales: abstractamente el mal es la alienación

y el sentido de separación de la unidad divina; a la inversa, es también el ocultamiento con el que Dios ocultó su esencia para ser revelada.

201

En consecuencia, la lucha contra el mal es el esfuerzo por transformar una entidad que se ve separada de la divinidad en un ser que se ve unificado dentro de la divinidad.

Los cuatro supuestos principales en los que se basa el culto a través de la inversión reflejan la ambivalencia entre la ontología luriánica dualista, que ve el mal como una entidad metafísica,⁴ y la concepción de Habad, que ve el mal como una falta de visión epistemológica, que existe solo desde el punto de vista humano. de vista.⁵

1. Dios se vio obligado a generar Su opuesto para revelar Su sustancia divina, porque "toda revelación surge de la inversión".⁶
2. El mal es creación de Dios, quien generó su opuesto para que la unidad divina pudiera revelarse aboliendo esta inversión a través del culto humano. ⁷
3. La fuerza del mal está incluida dentro de la sustancia divina y posee una existencia separada sólo desde el punto de vista humano. ⁸
4. La "ruptura de las vasijas" es el punto de inflexión que transformó la unidad en pluralidad y en el que, con el fin de completar la revelación divina, los poderes divinos se hicieron corpóreos y el bien, el mal.⁹

El mal es la manifestación radical de la ruptura de las vasijas que se entiende como la transformación de los poderes divinos en mundanos. El mal condiciona la plena revelación de la divinidad, que sólo puede ser realizada por el *sitra ahra*, que es su inversión, y por la subsiguiente inversión de esta inversión de regreso a su fuente. La razón de la existencia del mal es dual. Deriva de la dialéctica de la doble intención divina: la manifestación de la sustancia divina necesita el mal, porque toda sustancia sólo se revela plenamente por su inversión. El mal también forma parte del cumplimiento de la intención divina de ser revelado, proceso que exige la restitución de lo contrario a su origen o la transformación del mal en bien.

Por medio de la inversión se revelará la sustancia¹⁰... porque toda manifestación se revela por inversión, y la inversión de la "totalidad"

'Avodah be-Hipukh

es ausencia y ocultamiento... Por la ausencia se revela la totalidad... Es decir, por invirtiendo el sitra ahra a la santidad y obligando al sitra ahra a ser santo, en esto se revelará Su bendita totalidad, porque no hay nada más aparte de Él, y esta revelación en el aspecto de "nada más" se efectúa precisamente por el aspecto del sitra ahra, que dice: "Yo mismo y nada más" (Isaías 47:8). Y cuando uno efectúa una unión y se vuelve

203

la oscuridad en luz al forzar el sitra ahra, entonces Su bendita totalidad se revela en el aspecto de "nada más". (Sha'arei haYihud ve-ha-Emunah, Ill, Capítulo 36, hagaha)

La perfección se concibe dialécticamente como "Hitkalelut mi-kol ha Haphachim", "la incorporación de todos los opuestos". Este principio también se aplica a Dios, "porque Él es llamado la Perfección de todas las cosas. La perfección se llama así precisamente cuando tiene lugar la incorporación de todos los opuestos, como se sabe" ('Avodat ha-Levi, fol. 77b). La totalidad divina exige su elemento opuesto para que se produzca la incorporación. Ese elemento opuesto se produjo gradualmente en la Ruptura de las vasijas, en la creación, en el Yesh y en el mal:

Toda la esencia de la materia de la creación y la interconexión de todos los mundos... es para revelar Su perfección precisamente a través de la inversión... Por lo tanto, fue Su bendita intención, por así decirlo, que Su bendita unicidad y unidad fueran revelado incluso a través de aquellos aspectos que están particularmente en Yesh y la periferia. Entonces Su totalidad será revelada, porque Él es la perfección de todo, y la esencia de la perfección es que incluso los opuestos que son contrarios entre sí se integrarán en uno. ('Avodat ha-Levi, fol. 74a)

La perfección divina está condicionada a la existencia de opuestos: un límite frente a "lo ilimitado", de Yesh frente a Ayin, de lo sensorial frente a lo abstracto, de las vasijas frente a las luces, de la santidad frente a la el sitra ahra, de la emanación en oposición a la retirada, y su transformación dinámica entre sí o la inversión de estos opuestos en su contraparte divina.

Su bendita intención es que Él sea revelado particularmente a través de la inversión, que es el sitra ahra, para que Su gloria pueda ser realmente revelada en el aspecto de Su unidad a través de la inversión, y para que el sitra ahra sea subyugado e invertido, y la oscuridad hecha. a la luz Esta fue Su bendita intención con respecto a la ruptura de las vasijas, que la revelación de Su bendita divinidad debería ser realmente a través de la inversión, sometiendo e invirtiendo,... por medio de la adoración

de los seres inferiores. (Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, V, Capítulo 15).¹

Esta vista en realidad comprende dos inversiones. Uno es la transformación del bien divino abstracto en mal tal como se manifiesta en el mundo. Esto tiene lugar para implementar la revelación de Dios de ese mal. El otro es el cambio real del mal en realidad en el bien divino, para cumplir la revelación divina de "todos los opuestos". La primera inversión ocurrió con la "ruptura de las vasijas", y la segunda inversión es berur (eliminación del mal) y tikkun (restauración).¹²

Estas inversiones encarnan las dos dimensiones de la dialéctica divina, la emanación y la anulación, porque la suposición básica es que el deseo divino de ser revelado en Yesh y en "el mundo de la acción" no se ha completado ni tampoco la voluntad divina. de aniquilamiento y restauración llegó a su conclusión, ya que el cumplimiento de estos dos procesos depende del culto humano.

La creación se percibe como un medio para lograr la perfección divina en su encarnación de la inversión, necesaria para integrar los opuestos: "Todo el asunto de la creación y la interconexión de todos los mundos... es para revelar Su totalidad exactamente desde su opuesto. ... Porque el principio principal de la totalidad es que dentro del Uno incluso los contrarios opuestos pueden integrarse" ('Avodat ha-Levi, Va-Yehi, 74a). El fin de la creación, como se ha señalado, es la revelación de la totalidad divina en aquellos aspectos más opuestos a su esencia, en las profundidades del ser material, la corporeidad y el mal. El rompimiento de las vasijas ocurrió con el propósito de dar existencia a la existencia material, y es visto como el retiro del ser divino para permitir la manifestación de la existencia corporal. La ruptura de las vasijas tuvo lugar para transformar la luz divina infinita en formas manifestables limitadas en los mundos superiores y también para completar la revelación divina en Yesh y la inversión.

Y he aquí, en Su bendita revelación... las vasijas están invertidas, es decir, se convierten en la manifestación y el límite. Por lo tanto, para que las luces alcancen la paridad con las vasijas, esto es a través de la "rotura" y la "restauración"; es decir, romper es para la revelación de los vasos. Porque debido a la revelación de la luz del Infinito en ellos, los vasos no pudieron ser revelados, porque son vasos que establecen una limitación. Por lo tanto, la ruptura fue para que hubiera revelación de las vasijas, y la restauración es para unir las luces dentro de las vasijas. (Sha'arei ha-Yihud v'ha-Emunah, IV, Capítulo 13)

'Avodah be-Hipukh

El propósito de Su bendita intención fue revelar Su totalidad, para lo cual fueron todos los retiros y contracciones (tzimtzumim) en el aspecto de romper y restaurar, es decir, el romper es revelar el Yesh en su aspecto, y el la restauración es atarlos y unirlos en Su unificación bendita para revelar Su totalidad. (ibíd., II, Capítulo 39)

La primera inversión, la ruptura de las vasijas, se interpreta como el proceso de creación de las vasijas en el Infinito y luego la creación del Yesh y del mal en la realidad. La segunda inversión, desde el estado del ser que se creó tras la ruptura de las vasijas hasta la fuente divina, que carece de los límites de la existencia, es el proceso de perfección o la revelación de la totalidad divina, y es paralelo a 205

el concepto de "Restauración".¹³ Esta interpretación del concepto luriánico de la ruptura de las vasijas propone una triple distinción entre (1) el Yesh en su fuente, donde es una esencia divina; (2) el Yesh en el rompimiento de las vasijas y en realidad separado de la divinidad, y, finalmente, entre el segundo Yesh y (3) el Yesh que regresa a su fuente a través del culto humano, que lo transforma de regreso a su estado inicial de ser.

A la luz de estos presupuestos sobre la dinámica dialéctica de la divinidad, corresponde al hombre comprender el fin de su presencia en el fondo de la inversión como misión dentro de la estructura de la revelación divina en su plenitud. El hombre debe ver la inversión desde el punto de vista divino, que busca la unificación de Yesh con Ayin. Uno está llamado a negar la realidad como un fenómeno por derecho propio y mirar a través de ella para revelar la esencia divina dentro de ella.

Y la esencia de la totalidad es precisamente a través de la inversión... De modo que, por así decirlo, está en santidad: cuanto más se ve el Yesh como lo opuesto y separado, mayor es la revelación... de Su bendita unidad en el Yesh, tiene lugar. Es manifiesto cómo no hay nada más aparte de Él, y entonces Él será revelado en Su totalidad... Cuanto más Yesh parezca ser una cosa separada, más habrá una revelación de Su divinidad. Pero para el sitra ahra, que es lo opuesto a la santidad, cuya esencia es ver a Yesh como algo completamente separado, cuanto más tiempo continúe esta visión de Yesh como algo separado, mayor será su poder para oponerse a la santidad, y esto es... [revelación] que se denomina "revelación" por el sitra ahra.... [Pero] cuando esta revelación de la kelipá se cambia a santidad, entonces Su bendita totalidad se revela, como Él está arriba en el cielo. , así será Él abajo en la tierra, y no hay nada más. ('Avodat haLevi, Va-Era, 19b)

La idea de que "la plenitud de la totalidad divina es en realidad por medio de la inversión" se transformó en acción religiosa cuando se afirmó que "Todo lo que parece ser Yesh y una cosa separada generará una mayor revelación de Su divinidad" (ibid.). La conclusión radical procedente de esta afirmación fue que uno debe "atraer" la divinidad al mundo inferior de las kelipot para revelarla. La conclusión que surge de la idea de que "la plenitud de la totalidad divina es en realidad a través de la inversión" es la conveniencia de cometer pecado por el bien de la revelación divina en las profundidades de Yesh y Sitra ahra. Esta doctrina tiene un carácter radical, pues socava el sentido inequívoco del mandato tradicional de apartarse del mal y legitima el pecado y la transgresión, en aras de la revelación divina.

La concepción de la santidad, por un lado, y del sitra ahra, por el otro, está condicionada al grado de unificación con la divinidad o desapego de ella. Cuanto más consciente es la realidad de su unidad con su fuente divina, mayor es su santidad. A la inversa, cuanto mayor es la alienación y separación entre el ser y su fuente divina, mayor es la inmersión del ser en su propia sustancia; cuanto más profunda es su tendencia errónea a atribuirse una esencia independiente, mayor es la contaminación.

La meta deseada es la unidad entre el ser y la nada como "verdaderamente una sola esencia". Esto está condicionado por la conciencia de la verdadera nada de Yesh como algo separado de la divinidad y la negación de que posee una esencia autónoma. El descenso de la divinidad a las regiones inferiores del Yesh ocurrió para dar existencia a esa realidad, cuya inversión de regreso a su fuente divina expresa "Su intención", la unificación de los opuestos y la realización de la totalidad divina.

El hombre está llamado a imitar los actos de la divinidad y descender a las profundidades del Yesh y la kelipah, lo que se conoce como yerida letorekh 'aliya (descenso por el bien del ascenso). Los conceptos de descenso y ascenso tienen una carga asociativa considerable en la tradición cabalística y jasídica, y están ligados a la idea de un "mandamiento que llega a través de la transgresión". "14 Esta forma de adoración se relaciona con el "descenso" de una persona a las profundidades de los kelipot, un descenso que implica peligro y pecado, con el fin de levantar "chispas" o almas. Habad en realidad interpreta el descenso por el bien del ascenso como una imitación de la deidad, y se ocupa de la conexión entre la manifestación de la divinidad a través de la inversión y la concepción del pecado como una expresión de un reino

'Avodah be-Hipukh

de estar separado de la divinidad. Descenso significa elegir el pecado y hacer el mal para derribar lo divino manifestación en el reino inferior del Yesh. Esto se hace en servicio de Dios, en la conciencia de que uno está transgrediendo un mandamiento tradicional para implementar un nuevo modo de pensamiento espiritual: aquí uno se enfrenta a una paradoja, al hacer lo contrario del mandamiento tradicional para en aras de la verdad espiritual en nombre de la voluntad divina, pues cuanto más baja descendiendo la deidad a través del pecado humano, mayor es su revelación:

Se sabe que todos los descensos tienen como finalidad el ascenso. Porque Su intención principal, bendito sea, es que Su bendita divinidad se revele precisamente a través de la inversión, en la oscuridad y en el ocultamiento. Esto también es para forzar el sitra ahra y transformar la oscuridad en luz... Todos los descensos son en gevurot, y el pecado del primer hombre fue a través del aspecto de gevurot. Si el primer hombre no hubiera pecado con el Árbol del Conocimiento, no habría habido ningún lugar para la manifestación del sitra ahra, porque él habría elevado todos los mundos hacia Él, bendito sea Él, a través de su abnegación. Sin embargo, este aspecto fue a través de hasadim y no a través de gevurot, porque la revelación en gevurot radica precisamente en que todos los detalles son absolutamente manifiestos, cada detalle precisamente en el aspecto de inversión. A través de su aniquilación, su represión y su transformación, Su totalidad es más manifiesta, real y verdaderamente. Allí está más manifiesta la revelación de Su bendita sustancia, precisamente como está escrito, "¿Quién hará la pureza de lo impuro?" (Job 14:4)... Y este fue el propósito esencial de la creación, porque en ese aspecto estaba la principal manifestación de la Torá en rituales de prohibición y permiso, aptos y no aptos, impuros y puros, y es precisamente en la revelación del mal que su bienaventurado será revelado.

Sin embargo, el pecado es del hombre, porque se le da a elegir, porque si se hubiera comportado según hesed, todos los factores podrían haberse juntado según hesed... Y así se puede entender en general que todos los exiliados descienden para el propósito específico de levantarse, es decir, transformar y levantar todos los aspectos Del Yesh, para eso hubo un refuerzo Del Sitra ahra, para que los judíos pudieran derribar Su bendita divinidad y ser subyugados en el sitra ahra... Porque todo lo que se atrae hacia abajo en el mayor ocultamiento, allí la revelación de la fuerza de su bendita sustancia es mayor... y por lo tanto cada descenso tiene el propósito de ascender. Sin embargo, la elección está en la mano del hombre, porque de la boca del Altísimo no vendrá ningún mal, porque aunque el descenso es con el propósito de ascender, sin embargo, perezca el pensamiento de que uno deba descender a propósito con el propósito de ascender. (Rabí Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah, IV, Capítulo 19)

Estas palabras confirman la doble afirmación de que la máxima revelación de la divinidad está condicionada a su máxima inversión, "Porque todo lo que se atrae en el mayor ocultamiento, allí la revelación de la fuerza de su bendita sustancia es grande"; y supone que la inversión y el pecado son una condición para el mantenimiento de un reino de existencia separado de la divinidad, porque sus opuestos, la unificación y la aniquilación, provocan la aniquilación de la realidad . a la región inferior de la kelipah, a su mayor inversión, debido a la suposición de que cuanto más profundo sea el reino de la existencia que se opone a la divinidad, mayor será la manifestación divina. El hombre está llamado a descender a las profundidades de la kelipah, o al pecado. y cometer transgresiones, para atraer allí a la divinidad, porque desea revelarse con la mayor oposición, en aras de actualizar su totalidad.

15

La santidad del pecado formulada por el rabino Aharon se deriva de su percepción de ella como imitatio dei. Así como Dios se invierte de Ayin a Yesh y del bien al mal, así también el hombre se invierte del ascenso en los grados de aniquilación al descenso en las gradaciones de inversión, en nombre de la misión divina que exige de él que "atraiga descender" la revelación divina en las profundidades del Yesh y que transforme las tinieblas en luz y el sitra ahra en santidad. Sin embargo, a diferencia de los otros aspectos del culto, que son consistentes con la tradición aceptada por su naturaleza contemplativa, esta percepción entra en conflicto con la estructura normativa de los valores, ya que la descendencia, la inversión y el pecado no se definen únicamente en el nivel espiritual. La visión del pecado como una obligación o una necesidad significativa y el carácter nihilista implicado por la santidad del pecado en la forma de descenso con el propósito de levantarse está delimitado por varias restricciones de intención e incidente. La distinción entre una decisión halájica requerida por la necesidad urgente del momento y una decisión regular, así como entre un cambio de una sola vez frente a un cambio normativo permanente son ejemplos similares. ¹⁶ Sin embargo, todo ello no puede alterar ni modificar el nuevo significado que se le da al pecado, a la transgresión, al descenso y al descenso con el propósito de levantarse, cuando se convierten en una tarea a realizar en nombre de la voluntad divina que se revela por inversión. En la historia judía, el concepto de la santidad del pecado está relacionado con los movimientos sabateo y frankista, y su significado antinómico y su

'Avodah be-Hipukh

trasfondo ideológico han sido aclarados en el notable ensayo de Gershom Scholem, "El mandamiento realizado a través de la transgresión".¹⁷ A pesar de las diferencias significativas en las circunstancias todavía hay una cierta similitud entre la santidad sabateana del pecado y el "descenso con el propósito de ascender" en términos de Habad. Los sabateanos veían el pecado como una forma de vencer las fuerzas del mal para rescatar la santidad del caparazón que la envuelve, logrando la redención divina e introduciendo la realidad en la era mesiánica. Habad, por su parte, ve el descenso a los kelipot y el pecado como un medio para implementar la voluntad divina que se revelará en todos los opuestos en aras de cumplir el estado divino del ser. La similitud radica en conectar el pecado con la respuesta a la voluntad divina y ver la transgresión como una misión teosófica en las dos doctrinas. Sin embargo, la concepción de Habad no contiene ninguna forma de adoración exigida por una realidad histórica paradójica o derivada de una verdad esotérica de carácter antinómico, como era el caso en el mundo sabateano. Aquí la adoración es necesaria por la comprensión de la divina dialéctica de la unidad de los opuestos y por la sensibilidad a la divina dualidad de las voluntades.

La "adoración en inversión" resulta de la combinación del sistema cabalístico dualista, que atribuye un estatus ontológico a la santidad y

la kelipá y ve el mundo como el escenario de la lucha entre la santidad y la impureza¹⁸ con el sistema dialéctico de Habad, que considera la divinidad y la realidad como procesos transformadores que componen una unidad dinámica de opuestos, y que, a partir de las inversiones divinas, componen la doble vocación religiosa del hombre.

Es casi seguro que el encanto nihilista de la visión antinomiana sobre el descenso a la kelipah y la santidad del pecado también tuvo una impresión indirecta en la formulación de la doctrina Habad de la inversión. No obstante, la doctrina de la inversión, que tenía un carácter esotérico en Habad, fue principalmente una respuesta a la unidad divina de los opuestos y la concepción de la totalidad como un compuesto de inversiones. Es decir, estaba ligado a la dialéctica mística que surge del doble sentido del ser, y no derivaba del marco histórico.

La tensión entre santidad e impureza que supone una posición que presenta el mal actuando en favor del bien y la comisión del pecado como "un mandamiento invertido" alcanza su punto máximo en la paradójica posición que exige el camino del pecado como medio primario para efectuar la intención divina a ser revelada en todas las dimensiones y en la concepción que concibe el culto en inversión como la expresión más plena de la dialéctica divina de inversiones y alteraciones en el mundo humano:

Porque aunque el descenso es para ascender, parece, sin embargo, el pensamiento de que uno deba descender a propósito para ascender, y también, con respecto a esta intención, no es en absoluto necesario descender, parece el pensamiento. ... Porque el pecado está en el hombre como está escrito: "Tu propia maldad te corregirá" (Jeremías 2:19). Como, por ejemplo, cuando un rey advierte al pueblo que no haga cierta cosa, porque si la hace, hará que el rey tenga que descender de su lugar de honor a los niveles inferiores, como el curtidor, mercado y lugares sucios. Pero vemos que aunque desciende de su honor a esos lugares, muestra cada vez más su grandeza, y allí también convierte los niveles inferiores en el lugar de revelación de su honor, y allí está la manifestación de su honor mayor. Sin embargo, el pueblo que hace que el rey baje a estos lugares está afligido por abatir su honor. Esto es como, por así decirlo, la advertencia que vino de Él, bendito sea Él, para no atraerlo hacia abajo, perecer el pensamiento, en inversión... Como dijeron nuestros Sabios de bendita memoria, "fueron exiliados a Edom y la Presencia Divina con ellos", etc. Por lo tanto, por su iniquidad hicieron que Él fuera atraído hacia abajo, por así decirlo, al lugar del opuesto y el sitra ahra, como se explica en los escritos del

Santo ARI de bendita memoria con respecto a la Arca santa, que estuvo siete meses en los campos de los filisteos. Esto fue para destruir el mal por los golpes que Él les dio, y Él rescató las chispas de santidad que fueron capturadas por el sitra ahra, y Él tomó su presa de sus bocas. Y así asciende la Santidad, aunque esto fue causado por los pecados de Israel, y ellos fueron castigados y atormentados por ese pecado. En estas narraciones hay varios secretos profundos de varias maneras de las asombrosas maravillas del Todomisericordioso. Pero después de que Él fue atraído, por así decirlo, Su sustancia se reveló aún más, de hecho, incluso en todos los grados de contrarios y opuestos. Pero el pecado está en los seres humanos; si no hubieran pecado, todas esas revelaciones en todos los detalles habrían tenido lugar a través de Su gran misericordia. Pero a través de su pecado atrajeron gevurot y tzimtzumim (asperezas y contracciones). Desde el lado de gevurah, ¿cómo se revelaría el bendito Infinito en tales inversiones? Por lo tanto estos descensos eran necesarios, pues por medio de los descensos será la revelación del Infinito en todos los detalles, pues Él, bendito sea, también desciende en el aspecto de estos niveles, como se ha dicho, "Fueron desterrados a Edom, y la Divina Presencia con ellos". (Sha'arei ha'Avodah, IV, Capítulo 19)

En una historia del Zohar (III, fol. 115b) se puede encontrar una expresión de la participación de la/s deidad/es en el amargo destino de la Congregación de Israel en su exilio. Describe cómo Dios va incluso al "mercado del curtidor" para expresar su identificación con la Congregación humillada de Israel. En su nueva interpretación, esta historia expresó la idea de que cuanto más bajo desciende Dios, a medida que es abatido por los pecados humanos, mayor es Su revelación en cada detalle de la existencia. Adoración en inversión significa adoración a través del pecado y la atribución de un significado religioso de gran alcance a la transgresión como poseedora de poder teúrgico e influencia en reinos superiores. Los pecadores que violan los mandamientos negativos atraen a la divinidad desde su altura hasta las profundidades más profundas al cumplir la voluntad divina de ser revelada en inversión, porque "en esto comprenderéis que cuanto mayor es el descenso, más es el poder de Su sustancia revelado en él (ibíd., IV, Capítulo 20).

Las fuerzas contrapuestas del mandamiento y la prohibición, entre un acto religioso positivo y una transgresión, se convierte en una cuestión decisiva con respecto a la satisfacción del deseo de la única voluntad divina, cuyo cumplimiento implica el pecado, y la voluntad divina alternativa, cuya respuesta implica obedecer la

Torá, guardar los mandamientos y la prohibición del pecado. El hombre está llamado a decidir entre las buenas obras y el pecado según nuevos criterios. De ahora en adelante, cualquier prohibición se convierte en un punto de partida para la evaluación y la decisión, porque la transgresión es un método teúrgico para influir en los reinos superiores y atraer la divinidad hacia los inferiores; al mismo tiempo, sigue siendo una transgresión de una prohibición divina en el ámbito mundano. Es precisamente por medio del descenso y la transgresión que uno puede afectar los reinos superiores y responder a la voluntad divina de "ser revelado en todos los opuestos", especialmente en la inversión dentro del Yesh más bajo. Por el contrario, mediante la adoración al unificar y aniquilar, en el entusiasmo y la contemplación, se responde a la voluntad divina de acabar con la distinción entre Ayin y Yesh y al deseo divino de absorber y abarcar todo y ser aniquilado, y en la adoración se anulan los opuestos. .

La tradición Habad no indica el grado en que estas ideas se implementaron en la realidad actual, ni presenta su trasfondo social. Es posible que solo hayan estado en posesión de círculos restringidos, ya que la doctrina del "descenso con el propósito de elevarse" y la adoración en inversión no se discuten ampliamente, a diferencia de otras áreas de adoración divina según Habad. Se encuentran principalmente en los libros del rabino Aharon Halevi. Allí también se discuten al final de la discusión de las etapas del culto divino que son más difíciles de aprehender y que están condicionadas a completar los niveles anteriores de elevación espiritual. ¹⁹ No es sorprendente que el concepto de adoración en inversión se colocara en un plano esotérico, ya que se encuentra en el límite nihilista entre la ruptura de la conciencia religiosa tradicional y la lealtad a la tradición aceptada. La elección de los estándares conceptuales y terminológicos estuvo bastante cerca de la del discurso sabateano, y esto no podría haber estado desprovisto de importancia a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, cuando los judíos de Europa del Este todavía estaban angustiados por las turbulentas secuelas de los movimientos sabbateo y frankista, con sus diversas manifestaciones de la praxis antinomiana.²⁰ Es difícil estimar el significado de esta conexión

porque no hay documentación suficiente para arrojar luz sobre el mundo del que surgió. Sin embargo, existe una similitud interesante y considerable entre los argumentos discutidos en las polémicas antisabatás y las barreras puestas por Habad ante el culto en inversión. Estos involucran la cuestión fundamental de cuándo una transgresión puede ser considerada una acción religiosa positiva y cuándo el valor religioso del pecado pesa más que la prohibición de cometerlo. El argumento de que un pecado puede ser considerado una acción religiosa positiva sólo en circunstancias excepcionales se encuentra en las polémicas antisabatás del siglo XVIII. Este argumento se dirige contra la opinión de que el pecado puede ser la "necesidad del momento". Las polémicas arremeten contra quienes ven la situación en la que la transgresión puede ser una acción religiosa positiva como algo que puede continuar por un período de tiempo indefinido y contra convertir una situación única de "emergencia" en una nueva base normativa para el culto divino.

La adoración a través de la inversión, que atribuye un significado religioso de gran alcance al pecado, como se señaló, está sujeta a muchas restricciones. La restricción principal es la prohibición de premeditar deliberadamente la iniquidad. Esto deja tal acción a una ocasión casual. La segunda restricción es la opinión de que el pecado puede tener un valor religioso positivo solo en extremo y no como una nueva norma con validez permanente. Sin embargo, estas restricciones y prohibiciones se oponen al argumento esencial de que este culto prohibido responde a la voluntad divina de revelar Su sustancia, y que no hay alternativa a él:

Porque la inversión del mal al bien está precisamente en esta inversión, donde el poder de su bendita sustancia es más manifiesto, pero este aspecto es según un decreto de emergencia o por un mandamiento del Señor o por la intención inconsciente de uno... Pero sin estas maneras antes mencionadas, perece el pensamiento de que uno podría hacerlo con el propósito de berur (la eliminación de los poderes del rigor del infinito), porque, por el contrario, quien hace esto con intención maliciosa, perece el pensamiento, trae el poder de la santidad hacia las kelipot, de modo que queda aprisionado debajo de las kelipot en el aspecto del exilio. Solo el punto principal es la compulsión del sitra

ahra y dejar su mal tan atrás como sea posible, y la esencia de su berur es por medio de su remoción del mundo... Pero el segundo aspecto es remover su presa del mundo . sus bocas, estas son las chispas sagradas que cayeron en la kelipá, es decir, por Su profundísima intención bienaventurada, para que de la impureza surja la pureza. Así es como se abstrae su vitalidad y su devoración, por medio del aspecto antes mencionado, es decir, ya sea por medio del discurso en una regulación de emergencia o inconscientemente...

La esencia de la intención es hacer surgir las chispas de santidad desde allí, pues esta es toda la vitalidad del sitra ahra, y las chispas son precisamente las que cayeron en las kelipot, que son la inversión. Como no era posible que se revelaran a través de la aprehensión, cayeron precisamente en la inversión. Es decir, mediante su vuelco y coacción se llegará a la raíz, como ya hemos explicado varias veces. Es precisamente en la inversión que se manifiesta la esencia de su bendita voluntad, pero perece el pensamiento de que todo esto pueda hacerse con intención consciente... Sólo de la manera en que este pecado llega a ser, como arriba, o como el exilios ["Galuyot"] que llegaron sin querer. Porque la esencia de la propia voluntad es precisamente adherirse a Él, bendito sea Él, según Su bendita voluntad, y luego, aunque uno descienda contra su voluntad a lo opuesto, desde allí puede llegar a Su bendita voluntad y elevar lo opuesto consigo mismo a unirse a su bendita voluntad... Pero todos estos descensos son si no se elige de buena gana sino que, por el contrario, la voluntad de uno debe ser precisamente aniquilarse y adherirse a Él, bendito sea Él. Pero cuando este asunto llega a uno por sí mismo, entonces uno elimina el mal absoluto, porque uno no desea seguir al Yesh corpóreo y ser arrastrado a una cosa separada incluso en asuntos que están permitidos, y más aún perecer el pensamiento en cosas prohibidas. Entonces también puede plantear la externalidad. (Sha 'arei ha-'Avodah, IV, Capítulo 10)

Estas declaraciones contradictorias dan testimonio de las perplejidades que se centraron en esta forma de culto y la conciencia de pisar cerca de la frontera de lo posible dentro de una visión de la realidad hecha obligatoria por la conciencia tradicional. Por lo tanto, la dependencia de la tradición cabalística para la legitimidad de este culto fue de gran importancia. Evidentemente, el sentido de la misión religiosa enfocada en hacer surgir las chispas de santidad de la luz divina esparcidas en las kelipot proviene de la tradición luriánica. Sin embargo, la praxis que implica está expresada en el espíritu dialéctico de Habad, que considera la adoración dual de Dios como una respuesta a la dualidad de la voluntad divina.

Esta división se deriva de la visión del proceso de ascenso y descenso divino como modelo para el culto humano dual. El hombre se debate entre la inmersión en el reino espiritual y los deberes prácticos de la observancia religiosa, o entre el "ascenso" hacia la revelación de la luz en el Infinito, obliterando todos los opuestos mientras alcanza la conciencia acósmica de la nada del ser tangible, y "descenso" que actualiza completamente los opuestos. Al hombre se le ordena descender en virtud de la voluntad divina para revelarse en las vasijas y hacer "una morada entre los humildes" o para revelarse en todas las profundidades corporales del Yesh, hasta el kelipah.²¹ El hombre está llamado a abandone sus anhelos espirituales (ascensión, aniquilación, anulación, borrado de todos los opuestos e inclusión y absorción dentro del Ayin) y regrese a la voluntad divina "para revelarse en inversión", para manifestarse en las profundidades del Yesh, y tener "una morada entre los humildes" (ver 'Avodat ha-Levi, Va-Yetse, fol. 40a). Hay que agotar el doble sentido del Yesh, que se concibe tanto como manifestación divina como en las profundidades de la sitra ahra, la kelipah, la materia y la corporeidad.

Al hombre se le presentan dos modos principales de rendir culto a Dios: el modo tradicional y normativo, conocido como "apartarse del mal", que contempla la eliminación del mal del mundo como condición para la ascensión del poder de la santidad; y la vía anárquica, "quitar la presa de sus bocas", que exige descender a la kelipah para elevar las chispas divinas aprisionadas en ella²² y cometer transgresiones o "un mandamiento en inversión", basado en el supuesto "que precisamente a través de la inversión se revelará la esencia de Su voluntad".

El hombre se encuentra en la estrecha frontera entre dos concepciones del pecado. Por un lado, el pecado puede ser la atracción de la santidad hacia la región inferior del ser para elevarla como en "quién traerá la pureza de lo impuro" y coaccionar el sitra ahra, en nombre de la voluntad divina. ser revelado en todas las dimensiones. Por otro lado, el pecado puede ser la atracción de la santidad hacia la kelipá y el abandono allí, como cuando "el que hace esto con intención maliciosa, perece el pensamiento, y trae el poder de la santidad hacia las kelipot, de modo que está aprisionado bajo las kelipot", lo que sería una

práctica religiosa antinómica y nihilista consistente en cometer transgresiones y pecados por sí mismos.

La distinción entre el culto religioso, cuyo objetivo es positivo y cuyos medios son negativos, y el culto religioso con fines y medios negativos se sitúa en la conciencia del adorador y no en sus actos. No es el acto lo significativo sino su intención, o no es la comisión del pecado lo que tiene un significado decisivo sino su finalidad. El culto invertido, consciente de sí mismo y dirigido hacia el pecado por sí mismo, derriba la santidad y la entrega a la regla de la kelipah, mientras que el mismo culto invertido se vuelve aceptable "si no se hace voluntariamente" y si uno dirige sus acciones hacia una misión teúrgica en nombre de la voluntad divina para ser revelada en todas las dimensiones.

El conflicto al que se enfrenta el hombre está enteramente imbuido de la inclusión divina de los opuestos. Así como la esencia de la totalidad divina es el englobamiento de los opuestos, así también el hombre realiza su propia sustancia mediante el englobamiento de los opuestos: descenso al mal y transformación en bien o transformación de la transgresión en una acción religiosa positiva en su conciencia por el bien de la voluntad divina de actualizarse y, a la inversa, elevar lo material a lo espiritual en aras de la voluntad divina de aniquilarse a sí misma. Desde otro punto de vista, el conflicto al que se enfrenta el hombre se deriva de la dualidad de la voluntad divina: Dios desea que el hombre, por así decirlo, cometa una transgresión para atraerlo al reino inferior de la kelipá a fin de actualizar Su totalidad; e, inversamente, quiere que el hombre se aleje del mal y se aferre al bien en aras de su unidad. La consecuencia paradójica es que se efectúa lo contrario de un mandamiento divino en aras de otra voluntad divina o que se comete un pecado, lo contrario del mandamiento divino, en aras de que la voluntad divina se revele en inversión.

La doctrina de la inversión es una respuesta a la ley dialéctica de la aspecto dual del ser divino, que desea tanto la aniquilación como la actualización, el ascenso infinito a las alturas del Ayin y el profundo descenso a las profundidades del Yesh. Sin embargo, parece que los maestros de Habad entendieron bien que incluso el espiritualismo contemplativo que aspira al Ayin se nutre del

contacto con su contrario corpóreo. La adoración en inversión no es la única forma de adoración que sondea las profundidades del Yesh, ya que la transformación deseada de Yesh en Ayin en la conciencia del adorador y la forma de ver el mundo deriva de la confrontación con el descenso a las profundidades del Yesh y con el reino de ser opuesto a la divinidad:

Pero la esencia de la excitación está en la inversión, a través del fortalecimiento de uno mismo en oposición a la inversión. Porque en su manifestación externa el mundo parece ser completamente Yesh y separado, en el aspecto de la ocultación de Su unidad... Y con todo el intelecto de uno no puede concebir nada excepto Yesh como un aspecto separado. Sin embargo, uno niega su voluntad y sus emociones y contempla Su bendita unidad. Esta abnegación no es perceptible, sin embargo, y esta negación es a través del sacrificio del alma. (Sha'arei ha-Yihud veha-Emunah, IV, Capítulo 23)

La tradición cabalística también ve el contacto antitético entre la santidad y la kelipah como un punto de inflexión decisivo en la experiencia religiosa, y atribuye al cabalista la responsabilidad de elevar la santidad de la kelipah. La tradición luriano-cabalística describe la intención detrás de nefilat apayim (postrarse, un término talmúdico para las oraciones suplicantes, tahanun, recitado después de las Dieciocho Bendiciones en los servicios semanales de la mañana y la tarde) como un salto del alma al abismo de los kelipot. para levantar las chispas de la santidad.²³ Esto estableció una amplia base para explicar el significado de la adoración en inversión como mesirut nefesh (sacrificio del alma y en postración). En la Cábala del ARI, la postración se trata como el descenso del hombre dentro de las kelipot para eliminar las chispas sagradas aprisionadas por el sitra ahra. Después de que el alma de la persona que ora ha alcanzado las alturas del mundo de atsilut durante las Dieciocho Bendiciones, se arroja al abismo del mundo de los kelipot, elimina las fuerzas del mal y se eleva con las chispas que ha logrado. en la extracción y elevación:

Esta es la intención que uno debe tener en nefilat apayim (postración) mientras se postra: ahora, durante las Dieciocho Bendiciones, nos encontramos en el mundo de atsilut. ..y allí nos incorporamos, y nos incorporamos,...y nos arrojamos desde arriba, desde el mundo de atsilut, donde ahora estamos, y descendemos hacia abajo hasta el final del mundo de 'asiya, como una persona que se arroja desde un techo

al suelo, y este es el secreto de la intención de postración. (Rabí Hayim Vital, Sha'ar haKavanot, p. 47a)

La postración es vista como un sacrificio espiritual del alma y una santificación del nombre de Dios, porque toda la vulnerabilidad de la mortalidad presente en el sacrificio físico del alma y la santificación terrenal del Nombre (martirio) también son inherentes a ella.²⁴ El peligro de esta acción en el nivel espiritual es que uno puede quedar aprisionado por los kelipot, por lo tanto, solo se permite a personas piadosas y excepcionalmente calificadas.

De hecho, debes saber que "no todos los que desean tomar el Nombre pueden tomarlo", porque los únicos que tienen la capacidad de llevar esta intención son los absolutamente piadosos... y de otra manera cuando uno sacrifica su alma y la baja al kelipot, no sólo no se puede quitar y liberar las almas que han caído allí, sino que, por el contrario, el alma de uno puede permanecer con los kelipot. (ibídem.)

I. Tishby ha señalado que el concepto luriánico del descenso de los piadosos a los kelipot en referencia a la autopostración proporcionaba el asidero principal para la doctrina sabateana de la redención a través del descenso del mesías a los kelipot. Incluso la conversión del mesías fue explicada en este contexto y descrita como autopostración.²⁵ Puede suponerse que este significado de descenso y autopostración no era desconocido para los maestros de Habad. De hecho, su interés en las transformaciones dialécticas y los extremos del descenso y el ascenso y su conexión con la tradición luriánica como marco conceptual para la dialéctica divina era demasiado profundo para permitir que un concepto tan destacado pasara desapercibido.

En la doctrina Habad el sacrificio del alma y la autopostración son las etapas más altas de la adoración, sucediendo a la negación del Yesh por medio de la contemplación y la unificación en la razón. El sacrificio y la postración son los puntos en los que se produce la metamorfosis entre la elevación y el descenso:²⁶

Por lo tanto, primero es necesario negar el Yesh por medio de la contemplación en la recitación del Shemá y en la oración... y unificarlo en el aspecto de... el alma divina y despertar la unificación en el

aspecto de la razón y el entendimiento. . Entonces, por medio de la razón y el entendimiento, uno sacrificará su alma en lo que es superior al conocimiento, lo que se llama sacrificio del alma en lo que está por encima de la razón y el entendimiento... Y cuando uno aniquila el aspecto del Yesh en su fuente por encima de la razón, entonces uno debe extraer

'Avodah be-Hipukh

el bendito Infinito, precisamente en el aspecto de Yesh, de modo que incluso en el aspecto de Yesh habrá una revelación de Él, bendito sea Él, en Su sustancia. (Sha'arei ha-'Avodah, III, Capítulo 20)

Parece que el trasfondo acósmico del pensamiento de Habad influyó en la aceptación de la doctrina nihilista de la inversión, porque en una doctrina donde la existencia y la inexistencia de la realidad son una y la misma para Dios, y una visión religiosa en la que Yesh y Ayin son iguales, el bien y el mal también se equiparan entre sí, como lo son la acción religiosa positiva y la transgresión, desde el punto de vista divino: "Ante Él, bendito sea, porque Él es omnipotente, Yesh y Ayin se equiparan entre sí, porque ante Él, bendito sea, sea Él, el cielo y la tierra son llamados uno, y Yesh y Ayin son completamente iguales entre sí" (Rabí Aharon Halevi, 'Avodat ha-Levi, I, p. 1).²⁷

Las formulaciones más extremas, que niegan la sustancialidad de toda gradación y dicotomía comúnmente aceptada, sin duda influyeron en la negación de valor significativo a las inversiones, inversiones y oposiciones. Declaraciones como las siguientes no dejan lugar a ningún sistema absoluto de valores:

Pero en cuanto a Su bendito Ser y Esencia, está escrito: "Yo, el Señor, no he cambiado:" ni en términos de cambios de la emanación del más alto de los niveles al más bajo porque así como Él, bendito sea, se encuentra en los mundos superiores, así Él es precisamente en esa medida en los mundos inferiores, ni en términos de cambios temporales, porque así como Él era solo, uno y único, antes de los seis días de la creación, así Él es ahora después de los creación. Esto es así porque todo es absolutamente como nada y nada en relación a Su ser y esencia. (Tania, pág. 219)

En esta doctrina que tanto enfatiza la esencia igual y unificada de la divinidad en los reinos superior e inferior, y que enfatiza su existencia igual por encima de los fenómenos contradictorios, no es irrazonable llegar a una conclusión nihilista que iguala el ser y la nada y la transgresión y el mandamiento. Porque si "todo es absolutamente como nada y nada en relación con Su ser y esencia", entonces ni las distinciones tradicionales ni los valores relativos y absolutos tienen validez alguna.

Además, los maestros de Habad aceptaron el siguiente principio que proporcionó la base para comprender las relaciones entre Dios y el mundo en la doctrina de Habad: "Ahora, el núcleo y la esencia del bendito En Sof es el mismo en los mundos superiores e inferiores. .. Así como Él se encuentra [en los mundos superiores] así también se encuentra en los más bajos" (Tanya, p. 143). Sobre la base de este principio se con-

cluido que los opuestos son iguales dentro de la divinidad. En consecuencia, los maestros de Habad postularon la importancia vital de la igualación de los opuestos en el culto humano. La cualidad de igualación de los opuestos que caracteriza a Dios priva a las contradicciones de toda validez. Asimismo le permite poseer voluntades duales y contradictorias, susceptibles de ser igualadas y unificadas desde el punto de vista divino. Así, un paradigma divino se transforma en un patrón para la adoración humana, que también iguala entre los mundos inferior y superior mediante el descenso y el ascenso, unificando la santidad y el pecado, el mandamiento y la transgresión, la manifestación divina y la inversión. La confrontación con la inversión y el esfuerzo por comprender su propósito desde el punto de vista divino — manifestación en las profundidades del Yesh, por un lado, e incorporación del Yesh dentro del Ayin, por el otro— fue la conclusión radical de que surgió de la doctrina de la totalidad divina como la unificación de los opuestos.

Las ramificaciones éticas de estas nociones fundadas en una concepción del Yesh como una manifestación divina, por un lado, y como las profundidades de la kelipah, por el otro, condujeron a una adoración que percibía que la transgresión podía cometerse en aras del bien divino. revelación o para la igualación de los diversos aspectos de la realidad.

La "adoración en inversión", el "descenso con el propósito de levantarse", la "postración de sí mismo" y el "sacrificio del alma" fueron vistos como peligrosas misiones teúrgicas basadas en el conflicto de cumplir el reverso del mandamiento divino en aras de la salvación. la voluntad divina de ser revelada en todas las dimensiones. Desde el punto de vista dialéctico, esta forma de culto podría fundamentar el significado de la afirmación principal de que "el Santo, bendito sea, llena todos los mundos por igual"

(ibid.), lo cual es cierto en una realidad donde el ser y la nada son iguales y en los que se disuelven las distinciones o en los que los opuestos se equiparan entre sí. Esta forma de adoración es la conclusión radical de la visión de la divinidad como la unidad de los opuestos y la comprensión de la vocación humana como igualadora de los opuestos. Es una respuesta a la voluntad divina de manifestarse en los reinos inferiores de Yesh y de ser revelado en todos los opuestos, así como una respuesta al deseo divino de negar todos los opuestos, de ser aniquilado y de ser incluido en las profundidades del Ayin.

Conclusión

La conciencia de Dios que tiene el hombre ha sido en múltiples formas... el principio formativo de la sociedad humana.

Mary Douglas, Pureza y peligro, pág. 15.

En este libro se ha intentado delinear un retrato espiritual del jasidismo de Habad a fines del siglo XVIII y el primer tercio del siglo XIX. He buscado presentar el problema principal que unificó los diversos supuestos que estructuraron su cosmovisión espiritual y aclarar el común denominador conceptual que define la esencia de sus ideas.

Sin duda, el carácter multidimensional del movimiento Habad, las variaciones históricas a lo largo del tiempo y la amplitud de su producción literaria permiten tener diversas miradas sobre su mundo espiritual, dejando espacio para el análisis de distintos elementos ideológicos y sociales que influyeron en la formación de su imagen. Sin embargo, en este estudio se hizo un esfuerzo por ir más allá de la discusión de dimensiones aisladas y poner al descubierto la concepción central que une los diversos elementos y definir los supuestos generales básicos que dieron forma al método intelectual de Habad.

El esfuerzo por definir la concepción principal que unifica los diversos componentes de Habad y el esfuerzo por presentar la unificación de los aspectos aislados del movimiento en una visión general y completa del mundo se basa en la suposición de que la literatura de Habad refleja una manera mística y teosófica. de pensamiento que busca desnudar la unidad compleja entre Dios, el

hombre y el mundo y establecer la realidad metafísica y la experiencia mística como la infraestructura para la verdadera comprensión de la realidad y descifrar su significado. Se ha demostrado que la contemplación mística de la deidad proporciona la matriz para la

todo el sistema de supuestos teóricos que interpretan la realidad. La percepción de la esencia paradójica divina, que se define como "dos opuestos en un solo sujeto", produjo un cambio decisivo en la interpretación de Habad de la doctrina de la divinidad y provocó los cambios que se produjeron en su forma de culto religioso.

Los maestros de Habad razonaron que el mundo debe verse con un significado dual de acuerdo con la imagen mística de la divinidad, que se concibe como la unidad de los opuestos y se caracteriza por una multidimensionalidad dinámica. Esta dualidad también refleja la esencia paradójica de la realidad, que se manifiesta en dos aspectos opuestos. Distinguieron dos dimensiones en la existencia humana y "dos contrarios" en la percepción humana. También infirieron que el culto divino posee dos aspectos opuestos: para Habad, el culto divino se basa en la teología dialéctica que interpreta toda la realidad y toda la experiencia humana como un reflejo de la unidad divina de los opuestos. La dualidad dialéctica que subyace en la visión del mundo de Habad y el doble significado de todos los aspectos del ser llevaron a los maestros de Habad a idear patrones de pensamiento integrales para revelar la unidad compleja de las dimensiones opuestas de la realidad. La literatura de Habad refleja un sistema dialéctico de ideas que representa el significado de las oposiciones y los contrarios como unidad constitutiva y las estructuras de pensamiento que examinan la paradoja que surge de la suposición de la unidad divina en oposición a la dualidad que subyace a la experiencia humana. Las obras de Habad, que definen claramente el significado interno de la existencia y su continuidad, ofrecen una descripción detallada de la verdadera realidad como la antítesis de la realidad material, que está desprovista de sustancia; examinan la naturaleza de las transiciones entre los opuestos y las alteraciones en la conciencia entre Yesh y Ayin.

La doctrina mística de la divinidad se basa en la suposición del aspecto dual de toda existencia, que se infiere del rostro dual de la divinidad. De hecho, las implicaciones de esta dualidad de significado para la humanidad están determinadas por la distinción entre la esencia absoluta de una dimensión, Ayin, y la nulidad absoluta de la otra dimensión, Yesh. En consecuencia, se hace necesario distinguir la dualidad de significado en cada concepto y en las relaciones dialécticas

de cada aspecto de la experiencia humana. Frente al mundo insustancial de la corporeidad, el Ser aparente, desprovisto de todo estatuto ontológico, el pensamiento Habad presenta la verdadera esencia, la realidad absoluta, que se opone al mundo tangible, la nada divina.

Misticismo acosmista que niega la sustancialidad del mundo manifiesto y atribuye la sustancia única, la vitalidad y la esencia espiritual

Conclusión

221

al Dios oculto, sitúa una paradoja de la conciencia en la base de su visión del mundo y en el fundamento del culto divino. El sentido de esta paradoja radica en la negación absoluta de cualquier concepción basada en la percepción sensorial, en el desafío a las visiones convencionales del ser y la nada, y su reemplazo por la contemplación mística que convierte la multiplicidad aparente en una unidad divina que impregna todo el ser. La realidad dominante es la realidad interna creada gradualmente a partir del sistema místico-teosófico. La conciencia contemplativa, que se funda en la paradoja mística o en la unidad divina de los opuestos, es lo que la nutre.

La transición de la experiencia sensorial directa de la realidad física a la doble significación de la realidad metafísica, y el cambio del centro de gravedad de los criterios inequívocos del pensamiento tradicional a la ambivalencia y paradoja del pensamiento místico trajo consigo la creación de una estructura conceptual compleja que se consolidó como un profundo sistema teosófico. Esta estructura dialéctica, que se ocupa del significado de la unidad divina de los opuestos y de la clarificación del carácter transformador de los opuestos en todos los aspectos del ser, produjo un gran cambio en el pensamiento religioso. En efecto, colocando el estudio de la totalidad divina y sus opuestos junto a la contemplación y la aniquilación del Yesh, el entusiasmo extático y el sacrificio del alma, la inversión y la "fe que está más allá de la razón y el conocimiento" a la cabeza de la jerarquía de los religiosos valores, Habad creó una nueva interpretación dialéctica de conceptos familiares en el pensamiento religioso y un cambio en las metas del servicio divino.

A pesar de la osadía espiritual en la creación de una visión del mundo basada en la paradoja y la innovación en la lucha por la experiencia mística que trasciende la tradición común, el misticismo en el contexto de Habad no es un fenómeno esotérico restringido a la

capacidad y forma de vida de un pocos escogidos, sino una perspectiva amplia que se relaciona con toda la comunidad. Esta perspectiva, que se deriva de la tradición cabalística, combina la comprensión de los significados complejos de la esencia divina y los diversos aspectos de la experiencia humana.

Los maestros de Habad buscaron un medio de compartir la visión dialéctica de la realidad con amplios círculos y promulgar la visión de la realidad que se deriva de la experiencia mística y la contemplación espiritual. Mostraron gran interés por el significado social de las ideas místicas, por su difusión y por su recepción. Para ello escribieron literatura teosófica basada en el pensamiento cabalístico y sus interpretaciones jasídicas, y compusieron tratados teológicos destinados a descifrar la dinámica de la intención divina al crear y gobernar el mundo. Además, escribieron libros detallados para guiar a los individuos en su lucha por la experiencia mística y para interpretar las relaciones recíprocas entre la percepción contemplativa y el culto divino tradicional.

El empeño por difundir los valores espirituales esotéricos entre amplios círculos y poner al alcance de todos el estudio de la dialéctica cabalística condujo a una lucha pública, pues los valores espirituales y la orientación mística exotérica chocaron con las normas sociales relativas a la naturaleza esotérica de la tradición cabalística, suscitando críticas y controversias.

El esfuerzo por ir más allá de los límites de una élite y llegar a una amplia audiencia estuvo acompañado de dudas internas, controversia entre los diversos maestros de Habad y perplejidad y cuestionamiento entre los miembros del movimiento sobre el significado preciso de la doctrina de Habad. Todo esto emerge claramente en la literatura de Habad, que refleja la experiencia religiosa de aquellos que buscan la cercanía con Dios. Se expresan claramente en los tratados, cartas y otras obras diversas que nos han llegado, testimoniando una confrontación entre los caminos tradicionales trazados hace mucho tiempo y la apertura de nuevos caminos, revelando así una creación espiritual viva en los dolores de su formación.

Glosario

ABIA: acrónimo hebreo de las cuatro etapas en el proceso de emanación, conocidas como los cuatro mundos superiores: Atzilut, Beriah, Yetzirah y Assiyah.

ARI: acrónimo hebreo del divino rabino Yitzhak, en referencia al rabino Isaac Luria (1534-1572), el fundador del movimiento cabalístico luriánico, que ejerció una profunda influencia en el misticismo y las creencias religiosas judías. La Cábala luriánica está registrada con autoridad en los escritos de su principal discípulo, el rabino Hayim Vital (1543-1620) en obras como Etz Hayim y Shemonah She' arim.

Assiyah: Hecho o acción, el más profundo de los cuatro mundos superiores (ver ABIA), descrito en la Cábala como compuesto de las etapas sucesivas en el proceso de creación. Assiyah es la etapa final en este proceso.

Atzilut: el mundo de la emanación, el más elevado de los cuatro mundos superiores descritos por los cabalistas (ver ABIA). Atzilut está adyacente a la fuente de la creación, el En-Sof, y por lo tanto en un estado de infinitud.

Ayin: nada, no ser, nada. Puede identificarse con las sefirot de keter o hokhmah.

Beriah: el mundo de la "creación", el segundo de los cuatro mundos superiores (ver ABIA).

Berurim: literalmente, "zarandear", desembarazar, la remoción progresiva de los poderes de austeridad del infinito. Berur es un concepto básico de la Cabalá luriánica, cuya culminación marcará el comienzo de la era mesiánica, cuando todas las chispas de santidad que se dispersaron debido a la ruptura de las vasijas habrán sido restauradas.

BESHT: Acrónimo hebreo del Baal Shem Tov (lit., "Maestro de la

223

Buen nombre"), el apelativo dado al rabino Israel ben Eliezer (1698-1760), el fundador del jasidismo.

Binah: entendimiento, una de las tres exaltadas sefirot correspondientes a las facultades del intelecto. Binah significa pensamiento

contemplativo y la segunda etapa en el desarrollo del proceso intelectual.

Bittul ha-Yesh: la negación mística del yo, la abnegación, la anulación, la aniquilación.

Deragin: niveles, etapas de la abundancia divina.

Devekut: apego místico a lo divino, el estado de total apego a Dios, devoción extática.

Din: severo juicio divino: una fuente de las duras fuerzas espirituales demoníacas.

Dirah ba-Tahtonim: literalmente, una "morada [para Él] entre los humildes", una metáfora de la presencia divina en el mundo inferior.

En-Sof: literalmente, "sin fin", el Infinito, el Sin Fin, El que no tiene límite. El término se usa en el Zohar y en escritos cabalísticos posteriores para indicar al Dios inefable.

Ethafkha: inversión, vuelco, reversión, la revelación de Dios en el corazón humano, cuyo poder transforma la conciencia religiosa y moral de uno de comprensión intelectual a una certeza interna y experiencia espiritual.

Etkafya: sumisión, para someter o desterrar el impulso del mal, el proceso en el que el alma divina impone sus formas a las palabras y acciones del alma bestial.

Gadlut: un estado de conciencia espiritual expandida.

Gevurah: literalmente, "podría". Una de las diez sefirot que significa severidad, miedo, limitación y aspereza. Se opone a la sefirá de hesed. Gevurah a veces se conoce como Din, o juicio severo.

Habad: un acrónimo hebreo de hokhmah (sabiduría), binah (comprensión) y da'at (conocimiento), que representan las tres sefirot superiores. Habad es el movimiento espiritual fundado por el rabino Shneur Zalman de Liadi.

Hodaah: reconocimiento, un estado de abnegación y un grado de entusiasmo religioso. El término está tomado del verso en Génesis (29:35): "Ahora alabaré [odeh] al Señor; por eso llamó su nombre Judá [Yehudah]".

Hafshatat ha-Gashmiut: despojo de la corporeidad, el proceso por el cual el intelecto humano se despoja de la concepción mundana.

Hashvaah: igualación de dimensiones opuestas.

He'elem ve-Gilui: ocultación y manifestación, el enmascaramiento y

- ocultación de la luz divina que permite la manifestación del mundo exterior, tangible.
- Hesed: benevolencia, una sefirá que encarna el amor, la misericordia, la bondad y la abundancia del resplandor divino, en contraste con gevurá.
- Ester: ocultamiento, velado de la luz divina, que permite la manifestación del mundo exterior, tangible.
- Hazazah: literalmente, "ser conmovido", una etapa de transformación emocional en la que uno es "conmovido" y siente una alteración de la percepción.
- Hishtavut: ecuanimidad mística del alma humana.
- Histalkut: autoeliminación o retiro de la abundancia divina de regreso a su fuente celestial.
- Hitbonenut: contemplación, un proceso intelectual que efectúa una transformación espiritual interior mediante la cual uno puede alcanzar la trascendencia y la unidad de la propia naturaleza y del mundo en el que vive, dentro de la unidad absoluta de Dios.
- Hitkalelut: absorción, integración, englobamiento; la disolución arrebatadora del alma; el sentido de la combinación e integración de lo más elevado y lo más mundano.
- Hitlabshut: cubrir, envolver de la luz divina infinita dentro de los confines de vasijas finitas, permitiendo la manifestación de los mundos.
- Hitlahavut: literalmente, "estar inflamado", entusiasmo espiritual en la oración. Hitpa'alut: éxtasis espiritual, entusiasmo religioso u oración entusiasta.
- Hitpashtut ha-Gashmiut: despojarse de la corporeidad en pensamiento, sentimiento y concepción.
- Hitpashtut ve-Histalkut: expansión divina y contracción divina; el proceso dialéctico de la difusión de la luz divina y su reabsorción dentro de la fuente divina, estableciendo así el proceso de creación y aniquilación.
- It'aruta de-le-'Eyla: despertar divino desde arriba, un término cabalístico para designar la abundancia divina dirigida hacia el mundo inferior.
- It'aruta de-le-Tata: excitación humana desde abajo, un término cabalístico para el culto teúrgico que afecta a las uniones celestiales.

- Kabbalat '01 Malkhut Shamayim:** la aceptación del yugo del reino de los cielos, la sumisión a la voluntad divina, particularmente con respecto a la observancia de los mandamientos.
- Katnut:** un estado de conciencia espiritual restringida, en contraste con Gadlut.
- Kavanah** (pl. Kavanot): literalmente, "intención", meditación mística durante la oración o mientras se realiza un acto religioso.
- Kelipah** (pl. Kelipot): conchas o cáscaras, un término cabalístico que describe las fuerzas del mal en el reino divino que ocultan la radiación divina.
ance
- Kelipat Nogah:** literalmente, caparazón radiante; una cáscara que contiene algún bien y tiene la posibilidad de transformarse en santidad. Esto difiere de los otros tres kelipot completamente "oscuros", que no contienen nada bueno. El término se basa en una interpretación de la palabra para "brillo" (nogah) usada en la visión de Ezequiel (1:4).
- Keter:** literalmente, "corona", el nivel más elevado de las sefirot, una categoría intermedia entre la esencia de En-Sof (el Infinito), el emanador y Sus emanaciones.
- Klot Ha-Nefesh:** literalmente, "el anhelo del alma", la pasión espiritual culminante del alma, extinción y éxtasis del alma.
- Cabalá luriánica:** las doctrinas cabalísticas avanzadas por Yizhak Luria (ver ARI). Estos escritos se ocupan de procesos dialécticos de creación descritos en términos de retirada y contracción, emanación de la luz divina, ruptura de las vasijas y recuperación de las chispas divinas.
- Maamar**•. un discurso de la enseñanza jasídica, dicho por un rabino jasídico en un estado de inspiración.
- Mahut** (o 'Atzmut): esencia, ser absoluto, fundamental, invisible, considerado aparte de su manifestación, también conocido como 'Ezem. Absoluto 'Ezem o Mahut sólo puede referirse a Dios.
- Malkhut:** literalmente, "realeza", la décima y más cercana de las diez sefirot, identificada en la Cabalá con la Shekhinah, la presencia de Dios que mora en la tierra y la fuente de vida para el reino inferior.
- Memale kol 'Almin:** un aspecto de la omnipotencia divina, que impregna todos los mundos superiores e inferiores; la

emanación divina de un orden finito que puede ser confinado en una existencia finita, se contrasta con Sovev kol 'Almin y Or Makif.

Mesirut Nefesh: literalmente, "la entrega del alma", se refiere a la devoción hasta la muerte. También se le conoce como autosacrificio o autoabandono en el camino hacia la comunión con Dios.

Mitnaggdim: primeros opositores del movimiento jasídico, especialmente activos y hostiles a finales del siglo XVIII.

Nefilat Apayim: literalmente, "postración", una sección de oraciones diarias recitadas después de la 'Amidá los días de semana, en las que el rostro se oculta simbólicamente. El término también se usa para referirse a la auto-humillación extática, el descenso místico del alma.

Glosario

227

O Makif: la luz que todo lo abarca, la fuerza divina de poder infinito que no puede ser restringida o confinada dentro de recipientes limitados y definidos. Por lo tanto, se dice que "abarca" de manera trascendente.

Orot ve-Kelim: literalmente, "luces y vasijas", la luz infinita y las vasijas finitas que, según la Cábala, forman el proceso divino de la creación a través de su contradicción dialéctica.

Ratzo va-Shov: correr de un lado a otro (de Ezequiel 1), o ascender y descender. Esta es la metáfora aceptada para describir los movimientos dialécticos contradictorios en el reino supremo.

Reshimu: literalmente, "vestigio", un residuo o vestigio de la luz que queda en el vacío vacío del espacio primordial, según la Cábala luriánica.

Sefirah (pl. Sefirot): la manifestación o los atributos de la emanación divina, diez en número; el desarrollo sucesivo del proceso creativo realizado por medio del tzimtzum, a través del cual En-Sof, el Dios infinito, simultáneamente crea el universo y se expresa en él.

Shefâ: abundancia, efusión, influjo divino, flujo divino; el flujo de la generosidad divina desde arriba hacia abajo.

Shevirat ha-Kelim: un término en la Cábala luriánica, literalmente, la ruptura de las vasijas que tuvo lugar en el mundo celestial durante el proceso de creación cuando las vasijas finitas no podían contener la luz infinita.

- Sitra Ahra: literalmente, "el otro lado", en arameo; no significando el lado de la santidad; la fuerza del mal, varios aspectos de lo prohibido o lo profanado. En el pensamiento de Habad todas las cosas que tienden a separarse de Dios pertenecen al sitra ahra.
- Sovev Kol 'Almin: la fuerza divina envolvente que no está confinada a ningún recipiente u órgano; ver O Makif.
- Tanya: la obra básica del jasidismo de Habad, también llamado Likkutei Amarim, recoge discursos. Fue escrito por el fundador de Habad, el rabino Shneur Zalman de Liadi, y publicado por primera vez en Slawita en 1796. El nombre Tanya (como se ha enseñado) proviene de la primera palabra del libro. La obra también se llama Sefer shel Benonim (el libro de la gente mediana).
- Tikkun: literalmente, restauración; la cuarta y última etapa de la creación según la Cábala luriánica. Esta etapa está marcada por la recuperación de las chispas divinas y su regreso a la fuente divina.
- Tzimtzum: contracción, retiro; el proceso descrito en la Kabbalah Luriánica por el cual el ilimitado En-Sof "contrajo" o fue "velado" para permitir la creación del universo finito y del mundo corpóreo.
- Yeridah le-Tsorekh 'Aliyah: descenso para el propósito de ascenso; una transgresión cometida con intención religiosa y espiritual. Esta expresión fue adoptada por los sabateanos como alegoría del "mesías" convertido.
- Yesh: ser, en oposición a la nada (Ayin), que posee todas las cualidades de la existencia mundana, humana, terrenal, tangible.
- Yetzirah: Formación, creación, el tercero de los cuatro mundos superiores (ver ABIA) descritos en la Cábala como abarcando las etapas sucesivas en el proceso de creación.
- Yihud (pl., Yihudim): unificación, unión o unidad; una oración o acto contemplativo que tiene como objetivo lograr la unidad de Dios y la Shekhinah; un proceso místico que efectúa la unión de fuerzas en los reinos celestiales.
- Yihud 'Elyon: unidad exaltada; unión suprema, la unión de las dimensiones trascendente e immanente de la divinidad; la aprehensión de que en relación con Dios toda la creación es nada, porque no puede haber existencia aparte de Él.

Yihud Tahton: unidad de nivel inferior; la aprehensión de que la verdadera esencia y realidad del universo es solo el poder divino incrustado en él.

notas

PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN

1. Un despertar espiritual

1. Véase Dubnow 1975, págs. 8-38; Dinur 1972, págs. 83-227; y cf. Mahler 1961, págs. 13-39.

2. Para una crítica de la afirmación de la conexión entre la angustia económica y el desarrollo del jasidismo, véase J. Katz 1978, pp. 266-269; Halperin 1968, págs. 338-339; Etkes, 1988b, págs. 1-26. La investigación contemporánea que se ocupa de la historia polaca arroja nueva luz sobre las condiciones económicas y sociales y refuta la teoría de la angustia económica. Estos estudios muestran que durante la segunda mitad del siglo dieciocho los judíos de Polonia vivían en relativa prosperidad y seguridad. Véase Weinryb 1973, págs. 317-320; Hundert 1986, págs. 28-34; Rosman 1986, págs. 19-27.

3. Véase Dinur 1972, págs. 159-170; Weiss 1985, págs. 27-42; Scholem 1949, págs. 228-240; Halperin 1957 (reimpreso en Halperin 1968, págs. 313-332); Scholem 1976a, págs. 239-240, 245.

4. Véase Scholem 1967a, págs. 331-334; Buber 1963, págs. 43-44; y cf. J. Katz 1978, pág. 269.

5. En cuanto a la figura carismática del rabino Israel Ba'al Shem Tov, el fundador del jasidismo, véase Dinur 1972, pp. 186-188, y cf. Buber 1963, págs. 47-49. Con respecto a la importancia del carisma en el mundo del jasidismo, véase Scholem 1975c, pp. 295-296. En cuanto a la figura carismática del rabino Dov Baer, el Maggid de Mezhirech, véase la descripción de Shlomo Maimon en Hayyei Shlomo Maimon (Tel Aviv, 1953), p. 144. Con respecto al lugar del carisma entre los discípulos del Maguid, véase Schatz-Uffenheimer 1968, pp. 118-120. Para la figura carismática del rabino Jacob Isaac, el vidente de Lublin, ver Elijah 1988, pp. 393-455. Para un testimonio sobre el carisma en Habad, véanse los comentarios del rabino Menachem Mendel, el "Tsemah Tsedek", como

citado en Mondschein 1980, p. 370. Para un análisis de la inspiración carismática, la excitación extática y la realidad social, cf. Weber 1964, págs. 358-373; Parsons 1964, págs. xxxiii; Turner 1977, págs. 131-165.

6. Véase Elior en prensa (a).

7. Para un ejemplo de la inspiración de la experiencia mística ver la carta de BESHT, "Iggeret Hakodesh" en Mondschein 1980, pp. 119-126. Se puede encontrar una traducción al inglés de esta carta en Jacobs 1967, pp. 148-155. Con respecto a "unir y vincular", véase Degel Mahaneh Ephraim [K oretz 18101, p. 73b: "Hay que incluirse dentro de todas las cosas creadas... y también hay que unirse a todas las almas, como es sabido de mi maestro y abuelo el BESHT de bendita memoria". Cf. Las declaraciones del rabino Menachem Mendel de Vitebsk: "Que sepan de buena fe que el amor por ellos está arraigado en nuestros corazones, y que su alma está unida a la nuestra en general y en particular, como si su imagen estuviera siempre ante nosotros". nosotros" (Barnay 1980, carta no. 18). Cf. la carta del rabino Aharon Halevi, 'Avodat ha-Levi, Part III, fol. 18b: "Un pequeño comentario para nuestros seguidores sobre el despertar de la unión, la unión de cada persona con su amigo en la unión de los corazones para unirse unos a otros en el vínculo del amor, esto incluye la unión y la unión durante la oración, para hacer un punto De orar juntos .. -por su unión con el único Dios ".

8. En cuanto a los rasgos de la autoridad carismática en un contexto religioso y social, véase Weber 1964, pp. 328, 358-373, 380-392. Eisenstadt 1968, Introducción. Véase también J. Katz 1978, págs. 274-275, 281-283; Scholem 1967a, págs. 334, 337-338, 342-344; Sharot 1982, págs. 155-188; Shils 1965, 1964.

9. Véase Dubnow 1975, págs. 76-106; Wertheim 1960.

2. La influencia de la Cabalá

1. Véase Scholem 1967a, págs. 327-329, 338-343; Buber 1963, págs. 91-96; Schatz-Uffenheimer 1968, Introducción, págs. 11—13; Scholem 1975b, págs. 365-370; Tishby y Dan 1965, págs. 769-771.

2. Véase Elior 1986a, págs. 107-114.

3. Elior 1986m pág. 108.

4. El libro del Maggid de Mezhirech, Maggid Deverav le Ya'akov, editado por Rivka SchatzUffenheimer (Schatz 1976); la

Introducción por el rabino Aharon Halevi, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, Shklov 1820. Petah u-Mavo She' arim.

5. Véase Scholem 1967a, pág. 325—350; Scholem 1976c (Zaddik), págs. 236—258; Buber 1963, pág. 59—96, 107—122; Ettinger 1965, pág. 121—134; Informe-Albert 1979; Elior en prensa (a).

3. El trasfondo histórico

yo La descripción más completa de la condición social y espiritual de la sociedad judía en Europa del Este durante el siglo XVIII, que se presenta como el trasfondo del crecimiento del jasidismo, puede encontrarse en Dinur 1972, pp. 83-227. Dubnow 1975 sentó las bases para evaluar el desarrollo histórico del jasidismo. J. Katz 1978 dedicó los capítulos 21 y 22 a un análisis de la transformación social y espiritual provocada por el jasidismo, y véanse las págs. 262-283. Ver también Weiss 1951, quien delineó las características sociales y espirituales de las primeras etapas del movimiento.

2. Véase Weiss 1985, págs. 4-6; Rapoport-Albert 1990.
3. Véase Dinur 1972, págs. 159-170; Halperin 1957 (reimpreso en Halperin 1968, pp. 325-350); Tishby 1970; cf. Turner 1977, págs. 111-118, 134-140.
4. ver Weiss 1951; 1985, págs. 27—42.
5. Heschel 1948-1952; 1965; 1985.
6. Véase Tsavaat ha-RIBASH (Brooklyn 1975), párr. 3—4, y vea la discusión en el Capítulo 4.
7. Ver nota 2.
8. Sobre las etapas de expansión del jasidismo ver Dubnow 1975 y cf. Rapoport-Albert 1990.
9. Ver Pinhas ben Rabbi Yehudah mi-P010tsk, Keter Torah, Shklov 1788. Ver Etkes 1972, pp. 11—13, 15—16.
10. ver Wilenski 1970. Lamm 1972, Capítulo 1.
11. Sobre todo lo anterior, ver Dubnow 1975, pp. 111-169; Wilenski 1970; Etkes 1988a.
12. Véase Piekarcz 1978, págs. 377-392.
13. Sobre la sospecha de sabatismo, ver Hielmann 1902, Davar el haKoreim, pp. 6-8, también pp. 8, 50; Hillman 1953, pág. 111; Wilenski 1970, Index, en el artículo sobre sabateanismo; Elior 1982c, págs. 202-204. Sobre la conexión entre jasidismo y frankismo, véase Buber 1963, pp. 29-31.

4. La cosmovisión jasídica

1. Sobre el lugar de la doctrina de la immanencia en el jasidismo, véase Zweifel 1870, Parte 1, p. 51; 1873, parte 111, pág. 72-77; Feiner 1986; Schechter 1896, págs. 19-21; Scholem 1967a, págs. 336, 347; Weiss 1974b, Elijor 1986a, págs. 107-114.
2. "Es sabido que Él, bendito sea, llena todos los mundos y rodea todos los mundos y se extiende por todos los mundos como alma en un cuerpo que se extiende por todos los miembros del cuerpo, y todo lo que está en el mundo contiene el vitalidad del Creador, bendito sea, y todos los mundos son cuerpos para Él, bendito sea... y cabe señalar que el mundo es el cuerpo y en él está la Presencia de Su poder como el alma en el cuerpo , Maamarei Admor ha-Zaken ha-Ketsarim (Brooklyn 1986), págs. 146, 148.
3. Véase Buber 1963, pág. 62; Elijor en prensa (b).
4. Para una aclaración de estos conceptos, su desarrollo histórico y su lugar especial en la cosmovisión jasídica, ver Scholem 1975d (Devekut); Buber 1963, págs. 38-39, 56-58, 69-72; Schatz-Uffenheimer 1968, págs. 14-40; Tishby y Dan 1965, págs. 775, 784, 779-810; Green 1981b, págs. 104-130.
5. Esta manera de pensar está marcada por su carácter decididamente místico. Cf. las características del pensamiento místico unificador: Zaehner 1961, pp. II 1—118; Stace 1960, págs. 78-79, 110-111, 131-132. Sobre estos conceptos en el pensamiento jasídico, consultar el índice Of Schatz-Uffenheimer 1968. Ver también Weiss 1985, pp. 69-83.
6. Véase Scholem 1975d (Devekut), págs. 331-336; Schatz-Uffenheimer 1968, págs. 96-97, 121-128.
7. Sobre el culto en la corporeidad y sus diversas implicaciones, véase Buber 1963, pp. 11-14; Scholem 1975b (Buber), págs. 371-378; Schatz 1960, págs. 596-609; Schatz-Uffenheimer 1968, págs. 14-18. Véase la penetrante crítica del rabino Hayim de Volozhin sobre el significado de esta nueva forma de adorar a Dios, Nefesh ha-Hayim (Vilna 1824), Parte III, y cf. Etkes 1972, pág. 36.
8. Sobre este tema ver el Capítulo 22.
9. Véase Elijor en prensa (b).
10. Véase Hielmann 1902, págs. 40-44; Hillman 1953, págs. 95-98; Wilenski 1970, vol. 1, págs. 187-190; Elijor 1986a, págs. 109-114.

11. Sobre esta cuestión, véase Rapoport—Albert 1979.

12. Green 1981b, págs. 118-119.

5. Habad-jasidismo

1. Sobre el movimiento Habad y las etapas de su desarrollo, véase Hielmann 1902; Teitelboim 1910—1913; Hillman 1953.

2. Se ha escrito una extensa literatura sobre el rabino Shneur Zalman de Liadi. Las principales discusiones biográficas e históricas se pueden encontrar en Hielmann 1902, en Teitelboim 1910 y en Hillman 1953. Para descripciones de Maskilim de esa época, incluidos informes de testigos presenciales, tradiciones auténticas y distorsiones tendenciosas sobre el movimiento Habad y su fundador, véase

5

AB Gottlober (1810-1899), *Zikhronot u-Mas'ot* [1880] (Gottlober, 1976), págs. 149-152, 163-172; P. Rudermann, "Hashkafah Kelalit 'al ha-Zadikim ve-'al ha-Hasidim" (1875), págs. 96—104. Las biografías modernas y no críticas en el modo de la hagiografía incluyen Glitzenstein 1945; AH Glitzenstein 1967; y Mindel 1969. El rabino Yosef Yitzhak Shneurson, el sexto Rebe de la dinastía Habad, escribió tratamientos históricos de la historia de Habad que arrojan luz sobre la figura del rabino Shneur Zalman y el desarrollo histórico del movimiento desde un punto de vista distintivo. Véase Shneurson 1962; 1975. Véase también Rapoport-Albert 1988. Para revisiones críticas de varios períodos de la vida del rabino Shneur Zalman y sobre el carácter de su pensamiento, véase Halamish 1976, pp. 2-12; Elior 1982c*, Etkes 1985a; 1985b.

3. Consulte la Introducción al Tanya (Slawita 1796) sobre sus diversas partes, su composición y sus intenciones; véanse también las introducciones a las obras del rabino Aharon Halevi de Staroselye, *Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah* (Shklov 1820); *Shaarei ha-'Avodah* (Shklov 1821); y cf. A. Lifschitz, *Netiv Rashi* (Jerusalén 1895), fol. 31a. Sobre las diversas ediciones impresas del Tanya y los problemas bibliográficos que conllevan, véase Teitelboim 1910, p. 55; Hillman 1953, págs. 77-81; Haberman 1948-1952; 1969 (la última lista contiene errores de transcripción y errores tipográficos, y debe correlacionarse con la lista anterior); ver también Mondschein 1981, 1984; y Halamish 1976, págs. 13-24. Para varias evaluaciones de Tanya y sus intenciones, ver Schatz 1962; Tishby y Dan 1965, págs. 775-778. Las referencias al Tanya aquí son a la edición de Vilna de 1937, cuya reproducción fotolitografiada se ha convertido en la edición estándar del Tanya y sus traducciones.

4. Sobre las doctrinas de Habad y sus características espirituales, ver Teitelboim 1913; Schatz 1962; Weiss 1974a, pág. 87-95; 1985, págs. 101-1 194-2 Tishby y Dan 1965, págs. 101-1 789-797; Jacobs 1963; 1966a; Elior 1982a; 1987a; Loewenthal 1981; 1990; Halamish 1976; Jacobson 1976.

5. Sobre el rabino Dov Baer, hijo del rabino Shneur Zalman, véase Jacobs 1963; Elior 1979, págs. 101-1 384—391; Loewenthal 1981. Sobre el rabino Aharon Halevi, ver Jacobs 1966; Elior 1980; 1982a; 1982b.

6. Ver Rabino Shneur Zalman mi-Liadi, Tanya, Introducción; estableció haKodesh; Kuntres Aharon en el Tanya; Rabino Dov Baer, Kuntres ha-Hitpa'alut en Rabino Hillel mi-Paritch, Likutei Bieurim (Varsaw 1868), Introducción; Elior 1979; 1980; Rabino Aharon Halevi, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, "Petah u-Mavo She'arim"; Rab Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah, Introducción; y cf. The Iggrot Kodesh SD Levine (ed.) (Nueva York, 1980), págs. 230—233). Sobre las controversias que involucran las doctrinas y su aplicación, ver Jacobs 1963; Elior 1980; Halamish 1976, págs. 101-1 210-217, 334-341; Loewenthal 1981, pág. 171-233; 1990, págs. 101-1 100-1

7. Véase Dubnow 1975, pág. 160-165, 220-231, 250-278; Hillman 1953, pág. 125-153; Teitelboim 1910, Parte 1 págs. 121-123; Wilenski 1970, Parte 1 págs. 160-176, 196-203, 230-295, 296-213; Elior 1982c, pág. 199-2

El paradójico ascenso a Dios

8. Ver rabino Hayim mi-V010zhin, *Nefesh ha-Hayim* (Vilna 1824), Parte 111, y cf. Etkes 1972; Lamm 1972, págs. 101-1 38-7

9. Véase Hieimann 1902, pág. 81-90; Hillman 1953, pág. 162, 164-170, 172-178, 184-187, 192; Teitelboim 1910, pág. 137-146, 231; Elior 1982c, pág. 193-1

10. véase Brawer 1924, pág. 140-150, 226-238; Kupfer 1978, pág. 230-237; Elior 1982c, pág. 194-196; Loewenthal 1981, pág. 234-310; cf. Etkes 1985b, págs. 101-1 343—345. Sobre el significado de la ideología de los exotéricos cabalísticos, véase también el Capítulo 27 sobre la contemplación.

11. Sobre la difusión de las doctrinas mediante manuscritos copiados por "varios y diversos escribas" y muchos copistas antes de que se imprimieran, véase la 'introducción del compilador' del Tanya, la introducción del rabino Dov Baer al libro de oraciones y Kuntres Limud ha-Hasidut, pág. 13; también Hillman 1953, pág. 58. Sobre los medios de difusión de la tradición jasídica, véase Liberman 1969, pp. 66-69; 1984, págs. 14 y sigs. Los medios para impartir la tradición jasídica se analizan en Loewenthal 1990, y véase también Loewenthal 1987, pp. vi—viii.

12. Aunque es imposible citar números precisos, se puede decir con cierta seguridad que durante las décadas de 1780 y 1790 el número de jasidim del rabino Shneur Zalman aumentó a varios cientos. Marcus 1954, pág. 91, cita la cifra de cien mil jasidim que se acercaron al rabino Shneur Zalman durante sus años activos, pero no da cuenta de esta cifra. La necesidad de dirigir el flujo de visitas de multitudes de jasidim se muestra en la recopilación de las ordenanzas de Loznya, véase Hillman 1953, pp. 58-69; y cf. Iggrot Kodesh (ed. Levine), págs. 53-59, 67-70, 75-79, y véase también Etkes 1985b, págs. 335-341. Véase el Capítulo 27 para una discusión detallada de la cuestión del lugar del estudio de la Cabalá como base para la adoración divina entre amplios círculos.

13. Estos conceptos se discutirán en detalle más adelante en varios capítulos de este libro.

14. Las cartas del rabino Shneur Zalman, las ordenanzas de Loznya (ver nota 12), las cartas del rabino Dov Baer al comienzo de Kuntres haHitpa'alut en la edición de Likkutei Bi urim (Varsovia 1868), las cartas del rabino Aharon Halevi en 'Avodat ha-Levi (Lvov 1842), la Parte III y las introducciones a sus libros (nota 3) apuntan a esta tendencia de enseñar la forma de adorar a Dios a la amplia comunidad de Habad, que se estaba consolidando, y no solo a individuos. . Véanse también nuestras observaciones posteriores y Loewenthal 1990; 1987.

6. El significado dual de la existencia

1. Sobre la idea de la unidad divina de los opuestos, su desarrollo en el pensamiento cabalístico y sus raíces neoplatónicas, ver Scholem 1948, pp. 139-140,

6

145—146; Scholem 1976d, págs. 156-162. Sobre el significado mítico de este concepto, véase Eliade 1958, pp. 419-423; Douglas 1984, págs. 153-156. Sobre su lugar en la historia de la filosofía, véase Bergman 1970, pp. 22-50. Sobre su lugar en el pensamiento místico, véase James 1902, pp. 388-389; Zaehner 1961, págs. 93-94, 102-103, 115-118; Stace 1960, págs. 38, 65, 72, 76, 167, 212-218, 242-245, 260-268.

2. Sobre la dualidad del proceso cósmico ver Scholem 1967a, pp. 217-224, 261-263; 1987, págs. 312-313, 420-426; Tishby y Lachover 1957, pág. 134.

3. Sobre Yesh y Ayin en la Cábala, ver Scholem 1948, pp. 139-140; 1987, págs. 312—313, 420—426;. Sobre la centralidad de estos conceptos en el pensamiento jasídico ver Zeitlin 1964, pp. 11-25, y cf. Verde 1984, pág. 13; Elior en prensa (b). Sobre el Yesh y el Ayin como dos aspectos dialécticos dentro de la literatura de Habad, ver Rabino Hillel Of Paritch, Likkutei Biurim (Varsovia 1868), fol.

4. Ver rabino Shneur Zalman de Liadi, Tanya, pp. 152—156; ídem., Torah Or (Brooklyn 1978, fotocopia de Vilna 1889), Parashat Bereshit, p. 13, y cfr. Rab Menachem Mendel de Vitebsk, Peri ha-Aretz (Jerusalén 1974), Mishpatim, pp. 54—55, 57 y cf. los comentarios del rabino Yitzhak Isaac Halevi Epstein, Hanah Ariel (Berdichev 1912), Maamar ha-Berakhot, pp. 87—88.

5. Ver Elior 1987a, p. 164-165, 168-1

6. En cuanto al significado cabalístico de estos conceptos, véase Scholem 1967a, pp. 261-273 y 1967b, págs. 100-1 23-3

7. Véase Elior en prensa (b).

8. Para las dos voluntades divinas simbolizadas por el ascenso y el descenso cf. Rabino Hillel de Paritch, Likkutei Biurim, fol. 26b—27a, sv "vehine hashlamat ha-ratson ha-'elyon" y cf. Rabí Shneur Zalman, Torah Or, pág. 1, sobre la Luz Directa y sobre la Luz Reflejada; ibid., págs. 71—72, 245, sobre el ascenso y el descenso; Maamarei -Admor ha-Zaken—HanahOt ha-R. P[inhas] (Brooklyn 1957), pp. 160-161.

9. Véase también allí, Ner Mitzvah ve-Torah Or [Kopys 1920] (Brooklyn 1974), fol. 6a; "Pero el asunto es, como se sabe, que dentro de cada cosa está su opuesto, y su opuesto se revela verdaderamente. En consecuencia, es evidente de esto mismo que toda su fuerza proviene solo del poder de su verdadero opuesto y, correspondiente a la fuerza opuesta, así se encuentra su verdadera fuerza opuesta".

10. Véase el Capítulo 22 sobre el culto divino.

11. La obra principal del rabino Shneur Zalman de Liadi se titula Sha'ar ha-Yihud ve-ha-Emunah (la segunda parte del Tanya). El rabino Aharon, su discípulo, escribió un libro titulado Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah. Dov Baer, hijo del rabino Shneur Zalman, escribió un libro titulado Sha'ar ha-Yihud, que también se conoce como Kuntres ha-Hitbonenut. Para una discusión detallada del significado de Yihud (unidad o unificación) y Hitbonenut (contemplación), véase el capítulo 27.

12. Sobre la aniquilación del Yesh y el despojo de la corporeidad, devekut y hitpa'alut, ver Scholem 1975d (Devekut); Schatz-Uffenheimer 1968, Capítulos 1—3; Weiss 1985, págs. 69-83; Jacobs 1963, introducción; 1966a; Green 1981b, págs. 114-117.

13. Sobre la atracción de la divinidad y su emanación dentro de los detalles del Yesh como respuesta a la voluntad divina de "tener una morada entre los humildes", véase Maamarei -Admor ha-Zaken 5565b [1805] (Brooklyn 1981 pp. 583—584; "Por medio de la extracción de los mandamientos, la revelación divina es atraída hacia los asuntos de las cosas materiales". Véase también Rabí Shneur Zalman, Likkutei Torah (Brooklyn 1979), Parshat Balak, "Los mandamientos positivos deben ser en comparación con la reparación y disposición de los vasos finos para que así haya una morada entre los humildes, que es un asunto de revelación y atracción hacia abajo de la luz del bendito Infinito", y cf. Maamarei -Admor ha-Zaken ha -Ketsarim (Brooklyn 1986), página 192. Sobre la expresión "una morada entre los humildes", véase Tanhuma, Buber edition, Nasso, 24.

14. En cuanto al carácter místico de esta forma de pensar, véanse los capítulos 19-20, 23. Para las características del pensamiento místico, véase Stace 1960, pp. 78-79, 110-111, 131-132.

15. Véase un ejemplo de esta cosmovisión dialéctica en las siguientes palabras del rabino Aharon Halevi: "Todo el propósito de la intención es que Su bendita igualdad se revele verdaderamente y de hecho, es decir, que toda la realidad y las gradaciones se revelarán, verdadera y efectivamente, en la revelación de cada detalle en sí mismo. Sin embargo, estarán unidos y unidos en su esencia, es decir, se revelarán como esencias separadas, y sin embargo

estarán unidos" (Sha'arei ha-Yihud ve-haEmunah, portal IV, Capítulo 5). Cf. Stace 1960, págs. 253-276.

16. Para varios puntos de vista de las tendencias del culto divino de Habad, que enfatizan una dimensión de esta dualidad esencial, ver Schatz 1962, Tishby y Dan 1965, pp. 771-772, 775, 789-793; Halamish 1976, págs. 253-261.

7. Los Sistemas Dialécticos

- I. Sobre las dos voluntades divinas opuestas, véase el capítulo 6.
 2. Ver en el Capítulo 17, sobre la trascendencia y la inmanencia.
 3. Véase el Capítulo 15, sobre la esencia y manifestación de Ayin y Yesh.
 4. Véase la ambivalencia de la comprensión intelectual, capítulo 23.

8

5. Véase el Capítulo 19, sobre la doctrina del alma.
6. Véanse los capítulos 22 y 23 sobre el culto divino.
7. Sobre el carácter transformador de todas las dimensiones del ser, véase Rabí Shneur Zalman de Liadi, *Torah Or*, Parashat Va-Yehi, p. 203, y cfr. *ibíd.*, Parashat Mi-Kets, págs. 71-72.
8. Las polémicas entre los estudiosos de Habad (ver nota 16 del Capítulo anterior) se centran en este tema de evaluar la actitud religiosa, pero el no ver la dualidad de la teosofía de Habad condujo al error al evaluar el problema principal.

8. Los libros de Habad

I. No existe una bibliografía completa de la literatura de Habad. Hielmann 1902, pp. 155-176, contiene discusiones de algunos de sus problemas y listas de las obras de varios de sus maestros, al igual que Haberman 1948-1952 y 1969. Véase también Mondschein 1981; Haramish 1978; Steinsaltz 1969; Rabino Shneur Zalman de Liadi, *Torah Or* (Brooklyn 1978), págs. 284—287; Teitelboim 1910-1913, vol. 1, págs. 254-257; Ben-Yishay 1972. Sobre los libros del rabino Aharon Halevi, ver Elior 1982a, pp. 14—21. Sobre las obras del rabino Dov Baer, véase Hielmann 1902, pp. 214-216; Jacobs 1963; Elior 1979; Loewenthal 1981. Durante las décadas de 1970 y 1980, el consejo editorial de Otsar Hasidim publicó docenas de volúmenes de escritos de los maestros de Habad que anteriormente solo estaban disponibles como manuscritos en la biblioteca del Rebe de Lubavitch. Las principales publicaciones han sido los discursos del rabino Shneur Zalman Of Liadi de los años posteriores a la publicación *Of the Tanya*, publicados según el año en que se dieron. Esta literatura aún espera una descripción bibliográfica detallada y una investigación sistemática.

2. Véase Haberman 1948—1952 y 1969. La lista de la literatura de Habad está incompleta y debe completarse y describirse exactamente. Vea nuestros comentarios en la nota anterior.

10. El trasfondo del argumento paradójico

1. Véase Elior en prensa (b).
2. Ver Rabí Shneur Zalman, *Tanya* (Vilna 1937; Brooklyn 1982), pp. 10-24, y ver nuestra discusión en el Capítulo 19 sobre la doctrina Del alma.

3. Sobre la doctrina jasídica de la inmanencia, véase el Capítulo
 4. Sobre el lugar central de la cosmovisión acósmica, véase el Capítulo 11.
 4. Véase Tanya, Sha'ar ha-Yihud ve-ha-Emunah, págs. 152-156. Cf. *ibíd.*, pág.
- 88: "Porque la verdad del Señor es el Dios verdadero" es Su unidad y unicidad, porque Él es uno solo, y verdaderamente no hay ninguna realidad fuera de Él". Véase también Maamarei -Admor ha-Zaken ha-Ketsar im (Brooklyn 1986), págs. 68-69, 167, 192-193.
5. Para el significado místico de esta actitud paradójica, cf. Stace 1960, págs. 68, 92, 260, 276; ST Katz 1978, págs. 49-51.

SEGUNDA PARTE: LA DOCTRINA DE LA DIVINIDAD, LA TEOLOGÍA MÍSTICA

11. Acosmismo

1. Sobre el concepto de acosmismo, ver Inge 1956, pp. 120-121 y ver también Bergman 1967, p. 148. Cfr. Zaehner 1961, págs. 153-156. Sobre la visión acósmica en el jasidismo ver Scholem 1967a, p. 341; 1975D (Devekut). Schatz-Uffenheimer 1968, págs. 27-28. Sobre el acosmismo en Habad, ver Schatz 1962, pp. 516-519; Tishby y Dan 1965, pág. 777; Elior 1982a, págs. 25-34, 48-51; 1987a, págs. 160-165; Halamish 1976, págs. 58, 114, 127-132.
2. Véase Rabino Shneur Zalman Of Liadi, Tanya, págs. 50-51, 82-83, 88, 122, 155, 160, 219; Cf. *ídem*, Likkutei Torah, le-Sefer Va-Yiqra (Vilna 1904, Brooklyn 1979), pág. 70, Shir Ha-Shirim, pág. 81; *ídem*, Boneh Yerushalayim (Jerusalén 1926), pág. 54. Para el trasfondo panteísta de este argumento, véase Zaehner 1961, p. 132.
3. Cf. Rabino Hillel de Paritch, Likkutei Biurim (Varsovia 1868), fol. 17b: "Pero para que todo judío... -pueda ver la verdad de que Ayin es la verdad del Yesh, y que el Yesh es como nada y nada". Sobre el significado de la frase "no hay nada más que Él" en el pensamiento cabalístico, véase Scholem 1976D, pp. 162-167. Sobre su carácter panteísta, en cuanto que no reconoce la categoría sustancial de realidad, cf. Zaehner 1961, págs. 132-133, Inge 1956, págs. 117-120.
4. En cuanto al significado de la afirmación de la inmanencia en el jasidismo, véase Schechter 1896, 1, pp. 19-21; Scholem 1967a, págs. 336, 347; Elior 1986a.

5. Véase Elijor en prensa (b).

6. Para los diversos significados del concepto Ayin, véase Scholem 1967a, pp.

25, 217, 221; 1987, págs. 420-426; 1948, págs. 139-140; 1976a, págs. 160-162; Mate

1990; Weiss 1985, págs. 69-94; Schatz-Uffenheimer 1968, págs. 22-31, 45, 98-100, 121-125; Elijor 1982a, págs. 38, 48-50, 194; en prensa (b). Sobre Yesh, ver Tanya, pp. 258-259, Elijor 1982a, pp. 43-51; Safran 1988, pp. 47—91 e Introducción.

7. Sobre los cuatro significados de Yesh y Ayin: sobre Yesh como entidad divina, por un lado, y como sustancia corpórea, por el otro; y en Ayin como ausencia y ocultación, por un lado, y por el contrario, como símbolo de las profundidades del Infinito divino—ver Rabí Shneur Zalman, Maamarei

12

-Admor ha-Zaken 5565b [18051 (Brooklyn 1981), pág. 598, sv "Harei behinat ha-yesh ha-amiti hu lema'alah ba-midot". En cuanto al carácter paradójico del concepto de Ayin, véase Stace 1960, pp. 107, 162-163, 262-264.

8. Cf. Tanya, págs. 154-155; y ver Elijor 1982a, p. 26

12. La relación entre Dios y el mundo

1. Véase Scholem 1975d (Devekut), págs. 345-346; Elijor 1982a, págs. 29-34; Inge 1956, pág. 121.

2. Con respecto a la conexión entre el pensamiento de Habad y la visión panteísta, ver Teitelboim 1913, pp. 104, 113; Scholem 1967a, pág. 341 y cfr. también págs. 252-253; Weiss 1974b, págs. 89-95; Elijor 1982a, págs. 29-45.

3. Sobre la igualdad de la presencia de Dios en el mundo, ver Schatz 1962, pag. 517, y cfr. la fuente cabalística de la idea, Scholem 1948, pp. 140-146; 1942, págs. 208-209; Elijor 1982a, págs. 37-43. Sobre la igualdad en principio entre los reinos superior e inferior, véase Torá Or, pág. 80.

4. Ver Elijor 1982a, pp. 30—31 e Inge 1956, pp. 117—121.

13. La Totalidad como Incorporación de Opuestos

1. Para la definición de Habad de este argumento, ver "Pero la intención principal era de Él, bendito sea, revelar Su totalidad" (Rabí el 'el

Aharon, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, II, Capítulo 33); ""Todo el principio De la creación de los mundos... fue para revelar Su totalidad en particular de inversión y reversión" ('Avodat ha-Levi, Va-Yehi, fol. 74). Véase Elior 1982b.

14. Hashvaah (Ecuilización)

1. Sobre la idea de la unidad de los opuestos, véase el capítulo 6, sobre el significado dual de la existencia.

2. Ver rabino Hayim Vital, Etz Hayim (Varsaw 1891), "Sha'ar ha-Hakdamot".

3. véase Scholem 1948, págs. 138-139, 146; 1976d, págs. 155-162; 1987, págs. 312-313, 375-378; Tishby 1945, págs. 76, 85, 103. Cf. Teitelboim 1913, pág. 55.

4. Ver Elior **982a**, pp.37-43.

5. Véase la acertada definición de Rabí Aharon de la unidad de las oposiciones divinas: "Ante Él, bendito sea Él, que es omnipotente, el Yesh y el Ayin son iguales, porque ante Él, bendito sea Él, el cielo y la tierra son llamados como uno solo, porque Yesh y Ayin son absolutamente iguales" ('Avodat ha-Levi, I, fol. la).

6. Véanse los capítulos 22 y 23 sobre el culto divino para conocer el significado de estos conceptos y su lugar en el culto doble.

15. Entidad y manifestación: la nada y el ser

1. Para el significado de estos conceptos en Lurianic Kabbalah, ver Scholem 1967a, pp. 265-268.

16. La Doctrina del Tzimtzum

1. Sobre la enseñanza luriánica, véase Tishby 1965, capítulos I y 2; Scholem 1967a, págs. 260-265, 271-273; Teitelboim 1913, págs. 43-94.

2. Ver rabino Hayim Vital, *Etz Hayim* (Varsovia 1891), Heykhal Adam Kadmon, Parte I, *Derush 'Igulim ve-Yosher*, p. 22; *ibíd.*, *Sha'ar ha-Hakdamot*, Hakdama 4. Ver Scholem 1967b, pp. 23—35.

3. Para la evolución del significado de tzimtzum más allá de su significado literal, ver Teitelboim 1913, pp. 100-1 43—61; Scholem 1967a, pág. 262; Jacobs 1966a, Capítulo 3; Schatz 1982.

4. Véase Scholem 1967a, pág. 348; Schatz-Uffenheimer 1968, pág. 122—127; Tishby y Dan 1965, págs. 101-1 772—773. Sobre la transformación de los conceptos luriánicos en el pensamiento jasídico, ver Scholem

5. Ver nota 3 y cf. *Maamarei -Admor ha-Zaken 5568* [1808] (Brooklyn 1976), pág. 325.

6. Para resúmenes de la doctrina de tzimtzum en Habad, ver Teitelboim 1913, pp. 43—94; Schatz 1962, pág. 517—520; Elijor 1982a, págs. 101-1 61—77; Halamish 1976, págs. 101-1 95—106; Funkenstein 1974.

7. Véase Ben-Shlomo 1965, pág. 96-98, y cf. Tishby y Dan 1965, págs. 101-1 772-773, m.

8. Sobre la relación entre la doctrina luriánica del tzimtzum y la doctrina Habad del tzimtzum, ver Teitelboim 1913, pp. 43—94; Halamish 1976, págs. 100-1 95—106; Funkenstein 1969, pág. 117—122; Ross 1982.

9. Scholem 1974a, pág. 134—135.
10. Cf. Elijor 1986a, 109—113.
11. Véase Elijor 1982a, pág. 61—65.
12. Sobre la ambivalencia de la percepción intelectual, véase el cap.
13. Véase Elijor 1986a, págs. 107-114.

17

14. Véase Rabí Dov Baer Of Mezhirech, Maguid Devarav le-Yakov (ed. Schatz 1976), págs. 21, 38, 141-142, 144, 196, 200; véase Tishby y Dan 1965, pág. 772-7

17. Trascendencia e Inmanencia

1. Para una visión diferente de la trascendencia y la inmanencia, ver Tishby y Dan 1965, pp. 775-778, y cf. Halamish 1976, págs. 50a—57, 112.

2. Véase la explicación del rabino Hillel de Paritch, "y en verdad la cuestión de la distancia no pertenece a la divinidad, porque no hay lugar vacío de Él, sólo los aspectos de la separación y la existencia [del hombre] lo distancia de tal manera que la luz divina está oculta, de modo que no brillará sobre él directamente, y encontramos que él está distante de la luz divina, aunque la luz divina no está distante de él" (Likkutei Biurim, fol. 16b).

18. La paradoja: dos opuestos en un solo sujeto

1. Sobre el lugar de la paradoja en el pensamiento místico, véase Stace 1960, capítulos 1-5; Smart 1958, Capítulos 1-3; 1970; Plechter 1973.

2. ver Scholem 1967a, pp. 55, 108 ff., 112, 216, 336, 347; Tishby y Lachover 1957, págs. 98-101.

3. Véase Tania, pág. 246: "Y, asimismo, postrarse y alabar al Señor que anima y hace todo lo que existe, y con Él todo es esencialmente inexistente. 'Y todo lo que está delante de Él es estimado como nada' [Zohar 1:11b) verdaderamente como nada y nulo. Aunque no podemos comprender cómo todo es verdaderamente como nulo ante Él, sin embargo, reconocemos con una sincera

admisión que en verdad absoluta tal es el caso". Véase Halamish 1976, pág. 128; cf. sobre los diferentes puntos de vista, Teitelboim 1913, pp. 9()—94; Lamm 1972, págs. 71—72.

4. Cf. el análisis de la dualidad de puntos de vista en el pensamiento místico en MacKinnon 1978.

PARTE TRES: CONCIENCIA Y PERCEPCIÓN DEL ALMA

19. La doctrina del alma

1. Ver Tishby y Lachover 1957, pp. 135, 145, 151, 154, 381-390. Ver Zohar, Parte 1, 38a, Parte 11, 75b. Cf. Elijor 1987b.

2. Véase Scholem 1976b (Torá), págs. 3940.

3. Ver Tishby y Lachover 1957, Parte 1, p. 135; Parte II, págs. 7-11.

4. Véase también la segunda introducción del rabino Shlomo de Lutsk a Maguid Devarav le-Ya'akov (Jerusalén 1976), págs. [5]—[6].

5. "Encontramos que con los diez poderes del alma, cada uno de ellos tiene un aspecto de Ayin y un aspecto de Yesh. El aspecto de Ayin dentro de ellos es la inclusión dentro de su fuente... y eso es lo que se revela después en el aspecto de Yesh, actuando [internamente] en su existencia externa. Encontramos que hay diez poderes del alma que son aspectos de Ayin, es decir, la interioridad de todos los poderes del alma, y hay diez poderes de el alma que son aspectos de Yesh, es decir, la exterioridad de todos los poderes del alma... Se revelan como Yesh y, por lo tanto, el aspecto de la abundancia inferior se encuentra en ellos". Rabino Hillel de Paritch, Likkutei Biurim, fol. 32a.

6. Para varios puntos de vista de la doctrina Habad del alma, ver Teitelboim 1913, pp. 107-1 127—139; Schatz 1962, pág. 520—524; Tishby y Dan 1965, págs. 101-1 790—791; Jacobs 1963, Introducción; Halamish 1976, págs. 101-1 163—241; Elijor 1982a, págs. 101-1 134-1

7. Para varios puntos de vista sobre el alma divina y el alma bestial, ver Tanya, Capítulos 1—9; Rab Dov Baer, Ner Mitzvah ve-Torah Or, Sha'ar ha-Emunah (Brooklyn 1974), p. 10, 41—49; el rabino Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah (Shklov 1821), Hakdamah y Sha'ar Yihud ha-Neshamot; Rab Menachem Mendel Shneurson, Derekh Mitzvoteykha (Poltava 1911), p. 1—3 Sobre los diversos

niveles de percepción y los diversos reinos perceptivos como base del pensamiento místico, cf. Santiago 1902, pág. 388—389.

8. Véase Tanya, págs. 10-1 10—21; Torá Or (Brooklyn 1978), págs. 13, 16, 59, 80; Maamarei Admor ha-Zaken 5564 [1804] (Brooklyn 1980), págs. 44—4

9. Sobre las dos almas en la doctrina luriánica Del alma, ver Rabí Hayim Vital, Etz Hayim, portal 3, Capítulo 2, portal 48, Capítulo 2, portal 50, Capítulo 2; ídem, Sha'arei Kedushah (Bnei Brak, 1973), Parte I, portal 1, Parte III, portal 2; cf. Tishby 1965, págs. 105-113; Jacobs 1966b.

10. Véase Maamarei Admor ha-Zaken, 5564 [1804] (Brooklyn 1980), págs. 44-45.

20. el alma divina

1. Sobre el origen divino del alma humana en la doctrina cabalística, ver Tishby 1961, pp. 5-9.

2. La suposición de que el elemento espiritual exige que se revele una vestidura corpórea fue una adaptación de la concepción aristotélica de la materia y el espíritu tal como se conocía en la filosofía medieval. Ver Avraham BarHiyya, Higayon ha-Nefesh fol. la. En el pensamiento de Habad esta idea ocupaba un lugar central. Véase Torá Or, p. 5.

21

3. Véase el Capítulo 13 sobre la totalidad como la inclusión de opuestos.

21. El alma bestial

I. Ver Schatz 1962, p. 527; y Teitelboim 1913, págs. 127-139.

2. Véase Tishby y Dan 1965, págs. 791-794.

3. Para la definición de Habad de berurim, ver "Todo el asunto de berurim es hacer que Yesh se convierta en Ayin, porque en el descenso, Ayin se convierte en Yesh y berur es transformar a Yesh en Ayin" (Torah Or, Mi-Ketz, p. 81). Ver además *ibid.*, p. 15: "Sin embargo, por medio de berurim se hace esta cosa maravillosa, que el Yesh corpóreo es anulado". Ver también *ibid.*, p. 54. Para una discusión del significado de berurim como término luriánico, ver Tishby 1965, pp.

4. Sobre inversión y "descenso con el propósito de ascender" en relación con el alma, véase Rabí Shneur Zalman, *Maamarei Admor ha-Zaken ha-Ketsarim* (Brooklyn, 1986), p. 196.

CUARTA PARTE: CULTO DIVINO

22. Culto Divino—Introducción

1. Véase *Torah Or* (Brooklyn 1978), págs. 44, sv, "Akh keytsad yashuv mibekhinat haran", y véase *ibíd.*, págs. 34, 71—72, 245. Cf. *Maamarei Admor haZaken 5564 [1804]* (Brooklyn 1980), pág. 1: "y encontramos que Ayin y Yesh son equivalentes ante la sustancia de la Emanación divina"; pag. 15: "La contemplación sobre el surgimiento de Yesh de Ayin lo lleva a uno a comprender la inversión: cómo Yesh es nada y nada". Cf. *Maamarei Admor haZaken ha-Ketsarim* (Brooklyn 1986), pág. 478.

2. "Porque todo lo manifiesto se revela a través de la inversión" (*Sha'arei haYihud ve-ha-Emunah*, III, Capítulo 36); "porque por inversión se revelará la sustancia" (*Sha'arei ha-'Avodah*, IV, Capítulo 10); "la intención de la creación vino de Él, bendito sea, para que lo superior y lo inferior y todos los opuestos pudieran incluirse entre sí, es decir, para que Su bendita totalidad pudiera revelarse particularmente dentro del Yesh y a través de la inversión" (*ibíd.*, V, Capítulo 9). Para conocer el significado de esta concepción, véase la discusión de la doctrina de la inversión, Capítulo 33.

3. "Porque la intención de la creación provino de Él, bendito sea, para que la parte superior e inferior y todas las dimensiones pudieran incluirse una dentro de la otra, es decir, para que Su bendita totalidad pudiera revelarse particularmente dentro del Yesh y a través de la inversión, y por esta razón hubo *tzimtzum* y ocultamiento, para remover el ocultamiento y revelar Su bendita divinidad particularmente en el aspecto del Yesh y también incluso en el lado opuesto,... la ausencia y el ocultamiento de Su bendito poder, para que ellos [los judíos] podrían derribar el ocultamiento y descubrir Su bendita divinidad particularmente en Yesh y a través de la inversión" (*Sha'arei ha-'Avodah*, V, Capítulo 9).

23. Dos aspectos del culto divino

1. Véase el Capítulo 13, la discusión de la totalidad como la inclusión de los opuestos.

2. Para un ejemplo de esta dualidad y sus oposiciones dialécticas, véanse las observaciones del rabino Hillel Of Paritch: "Pero con respecto a esta intención y deseo de unirse a Él, hay dos aspectos. Uno comienza con el deseo de quitarse todas las vestiduras y ser absorbido dentro de Su sustancia,... y esto es cuando el corazón de uno se está moviendo hacia arriba, que es el aspecto del 'ascenso'. Pero después se siente el deseo de Dios de tener morada entre los humildes, entonces se anula el primer deseo, que era el de anularse y ser absorbido, porque el deseo de Dios obliga a revestirse en las vasijas y en las vestiduras. y este es el aspecto del 'descenso']... para cumplir los mandamientos... porque de aquí viene la devoción del alma como en 'con toda tu alma' para anularse uno mismo ante la voluntad de Dios y preocuparse por la Torá y los mandamientos, aunque sean corpóreos" (Likkutei Biurim, 14b—15a). Cf. Rabí Shneur Zalman, Torah Or, Toldot, págs. 34, 49.

Sobre la importancia de la tendencia espiritista y quietista frente al activismo en el culto divino, véase Schatz-Uffenheimer 1968, pp. 14-19; Sobre el lugar del imperativo aespíritual en el pensamiento de Habad, Ver Schatz 1962. Cf. Tishby y Dan 1965, págs. 796-822.

3. Ver Rab Aharon Halevi, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, V, Capítulo 17. Sobre la adoración a través de la Torá y los mandamientos en Habad, ver Teitelboim 1913, pp. 172-195; Elior 1982a, págs. 327-370; Schatz 1962, págs. 524-525; Lamm 1972, págs. 110-115; Löwenthal 1987.

4. Para diversos puntos de vista del culto divino en Habad y la controversia en torno a su carácter, véase Schatz 1962, pp. 524-525; Tishby y Dan 1965, págs. 796-822; Halamish 1976, págs. 244 y sigs. Estos estudios no confrontaron el carácter dialéctico del culto divino que se basa en la dualidad del pensamiento luriánico (ver más adelante, cerca de la nota 5) y, por lo tanto, comprende estas dos tendencias contrarias, una entidad junto a la otra, en lugar de solo una de ellas.

5. Sobre los símbolos lurianos, véase Scholem 1967a, pp. 265-268.

6. Sobre "rodear todos los mundos" y "llenar todos los mundos", ver Tishby y Dan 1965, pp. 777, 806, y cf. Torá o, Va-yakhel, pág. 173; Tania, págs. 166-167; Avodat ha-Levi, 1, pág. 32. Cf. Halamish 1976, págs. 52-56.

7. Sobre los pares de conceptos que reflejan las oposiciones dialécticas, ver, por ejemplo, Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, III, Capítulo 31; V, Capítulo 19; IV, Capítulo 6; Sha'arei y-' Avodah, II, Capítulo 32; IV, capítulo 39. Rabino Yitzhak Isaac, Hannah Ariel, Maamar ha-Berakhot (Berdichev 1912), págs. 87—88; Maamarei -Admor ha-Zaken 5562 [1802] (Brooklyn 1975), pág. 77, sv, "ve-nimtsa she-hema bey't hapfakhim"; pag. 79; sv, "ella-haya mithapekh ha-yesh leAyin"; Maamarei -Admor y Zachen—Hanahoth y R. P[inhasJ (Brooklyn 1957), pp. 160-1

8. Sobre el trasfondo místico de estos conceptos y su lugar en la adoración de Habad, véase la discusión en los Capítulos sobre la adoración en abnegación y el esfuerzo por hacer frente a las metas de la adoración espiritual, Capítulos 25-32.

24. Esoterismo y exoterismo: la controversia sobre la difusión de las doctrinas espirituales

1. La consolidación de Habad como movimiento tuvo lugar en la tercera generación del jasidismo, durante la cual el jasidismo amplió su atractivo y se convirtió en un fenómeno social integral. Este proceso implicó la determinación de nuevos patrones de liderazgo y la formación de nuevas actitudes espirituales y sociales. Véase Ettinger 1965, pág. 121—134; Elijor 1988, págs. 1—11. 420—441.

2. El tema de impartir y difundir las doctrinas de Habad se discute en Loewenthal

3. Véase Loewenthal 1986 .

4. Véase Elijor 1980; Loewenthal 1981, pág. 171-2

5. Ver Teitelboim

6. Véase el rabino Aharon Halevi, "Petah u-Mavo She'arim" en Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah (Shklov 1820); Sha'arei ha-'Avodah (Shklov 1821),

"Hakdamah."

7. Sobre la controversia dentro del mundo de Habad ver Jacobs 1963, pp. 107-1 11—12, 41—49; 1966a, págs. 101-1 12—14; Elijor 1979; y las fuentes enumeradas en la nota 4.

8. Véase el rabino Dov Baer, Kuntres ha-Hitpa'alut en el rabino Hillel Of Paritch, Likutei Biurim (Varsaw 1868); Counter y

Hitbonenut en Ner Mitzvah VeTorah Or (Copias 1820, Brooklyn 1974). Véase el Capítulo 32 para una discusión detallada.

25. Ha-'Avodah be-Bittul—Aniquilación

1. Véase Maggid Devarav le-Yakov (Jerusalén 1976), párr. 24, págs. 38—39, párr. 110, pág. 186, párr. 51, pág. 74, párr. 73, pág. 124, y cfr. Shlomo Maimon, Hayyei Shlomo Maimon (Tel Aviv 1953), págs. 133-139, 145-149; Zweifel 1870, págs. 100-1 44—46; cf. Rabí Shneur Zalman, Tanya, págs. 83, 105, y ver Scholem 1971, p. 214, 222-227; "Vía pasiva" en Weiss 1985, pp. 69-83; Scholem 1975d (Devekut), pág. 336; Schatz-Uffenheimer 1968, Capítulos 1—3.

2. Sobre el carácter místico de este concepto, cf. Zaehner 1961, págs. 153-174, 180-181; Eliade 1974, pág. 92.

3. Sobre los puntos de vista de los maestros de Habad acerca de la abnegación, ver Loewenthal 1981, pp. 171-233; 1988; Elijor 1982a, págs. 178-243; Jacobs 1966a; 1963, introducción. Con respecto al lugar de la abnegación en la cosmovisión de Habad, cf. Hielmann 1902, págs. 74-75, y véase Zweifel 1873, Ill, pág. 115.

4. Véase Rab Dov Baer, Ner Mitzvah ve-Torah Or (Kopys 1820, Brooklyn 1974), "Sha'ar ha-Emunah", fol. I Oa-b, y cf. ídem, Sha'arei Teshuvá (Zhitomir 1904), 1, págs. 88-90.

5. Con respecto a la anulación del yo y la unión mística, véase Otto 1973, pp. 21-22; Zaehner 1961, págs. 33, 41, 144, 150-151. Sobre las implicaciones sociales de la actitud contemplativa véase Weber 1963, pp. 169-176.

6. Ver rabino Aharon Halevi, 'Avodat ha-Levi, I, "Toldot", p. 32, "y en todos los detalles está el poder de anulación, cómo se anula del lado de la verdad". Para las fuentes cabalísticas de este punto de vista, ver Scholem 1948, pp. 100-111. 120-121.

7. Véase Tanya, págs. 10-1 82—83, 88, 154—155; y cf. 'Avodat y Levi, "Bereshit", 5to; "Carta Carta", 21b; "Mis gatos", 58b; "Los-yets", 34b, "Los-yehi", 70a; "Drushim y Shabat", 93b.

8. "He aquí, se sabe que el propósito de toda la creación es que el Yesh pueda ser anulado en el Ayin, y en todo el mundo, la anulación del Yesh se reduce de acuerdo con su nivel, y he aquí, la esencia de la

El paradójico ascenso a Dios

anulación es que está verdaderamente anulado e incluido en la luz del Infinito, bendito sea Él, y unificado dentro de Él verdaderamente en unidad total en unidad absoluta”, Rabí Shneur Zalman, Likkutei Torá, “Emor”, pág. 73; “Porque este es el propósito intencional de la creación de los mundos, que el aspecto de Yesh pueda ser revelado finitamente, y sin embargo, el aspecto de anulación de Yesh brillará y se revelará dentro de él, verdaderamente como arriba en el aspecto de Yesh”. Infinito” (‘Avodat ha-Levi, “Va-Yetse”, 39a). Cf. Rab Dov Baer, Kuntres haHitpa'alut (Varsaw 1868), fol. 12a—14b y véanse los comentarios del rabino Hillel Of Paritch allí. Cf. Rab Dov Baer, Ner Mitzvah ve-Torah Or, Sha'ar haYihud (Kopys 1820, Brooklyn 1974), fol. 5-6.

9. Sobre el carácter místico de este esfuerzo, véase el análisis de Zaehner 1961, capítulo 8, pp. 153-174; y cf. Stace 1960, Capítulo 2—5. Weber 1963, págs. 169-173.

10. Sobre los ojos de la carne, véase el capítulo 19, sobre la doctrina del alma. Sobre la inversión y el sitra ahra, véase el Capítulo 33, sobre la adoración a través de la Inversión.

26

11. Para el trasfondo jasídico del argumento de que el mundo es meramente imaginario y una ilusión, cf. la fábula de las particiones de BESHT, y ver también Weiss 1951, pp. 97-98; Scholem 1975d (Devekut), págs. 346-350. Sobre la fuente cabalística de la fábula ver Tishby y Lachover 1957, 1, p. 393; Tishby 1967, pág. 10. Sobre el lugar de esa idea en el pensamiento místico cf. Zaehner 1961, págs. 154-156, 162; Otto 1973, págs. 20, 30, 39, 90.

12. Zweifel 1870, págs. 44-46; Dubnow 1975, págs. 82-87; Dinur 1972, págs. 83, 144-146; Weiss 1985, págs. 69-83.

13. El trabajo de tres volúmenes, 'Avodat ha-Levi por el rabino Aharon Halevi (Lemberg 1842) está dedicado a la clarificación detallada de estas ideas.

26. Auto-aniquilación y la totalidad divina

1. Véase Elior 1982a, págs. 181-208.

2. Cf. Inge 1956, págs. 119 y sigs.

3. El lugar crítico del hombre y el significado teúrgico de su culto en la visión cabalística se discute en Tishby 1961, II, pp. 3-10; Gottlieb 1976; Idel 1988, págs. 173-199.

4. Ver Rab Dov Baer, Kuntres ha-Hitpa'alut, Kuntres ha-Hitbonenut en Ner Mitzvah ve-T0rah Or, y cf. Rabí Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah, "Hakdamah".

27. Ha-'Avodah be-Hitbonenut—Adoración en contemplación

1. Sobre el lugar de contemplación en Habad y sobre su significado, ver Rabí Dov Baer, Kuntres ha-Hitbonenut (Shklov 1820), obra también conocida como Sha'ar ha-Yihud e impresa como Segunda Parte de Ner Mitzvah ve-Torah O. Cf. Kuntres and-Hitpa'alut (Varsovia 1868), fol. 8-9, 12-1 Rabí Shneur Zalman, Maamarei Admor ha-Zaken ha-Ketsarim (Brooklyn 1986), págs. 27, 33; y véase Rabí Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah, Ill, Capítulos 36, 39; 'Avodat haLevi, 1, "Los rincones", fol. 72a-73b; Rabino Hillel, Likutei Biurim (Varsovia 1868), fol. 36m

2. Véase la definición del rabino Hillel de Paritch: "Puesto que la esencia de la intención y la voluntad del hombre es sólo vincularse a sí mismo con Dios mismo, la vida de la vida... sólo los mundos ocultan la esencia divina. Por lo tanto, su intención en la contemplación es rastrear la verdad de la anulación de los mundos y entonces no ocultarán nada" (Likutei Biurim, fol. 14b). Véase Jacobs 1963, págs. 188-192 e introducción; Elior 1982a, págs. 315-324.

3. Véase Kuntres ha-Hitbonenut, fol. 8a-18b.

4. Sobre la contemplación como la facultad de integrar e incorporar detalles individuales en el todo, véase Likutei Biurim, fol. 13b. Sobre la percepción de la esencia divina de la realidad y el despojo de la corporeidad de la existencia que tiene lugar en la

contemplación, cf. Torá O, Noé, pág. 17; Hayei Sarah, pág. 31; Mi-Ketz, pág. 60; Va-yehi, pág. 204.

5 . "Y después de la contemplación de todo lo anterior en el fondo de la conciencia despertará en su alma el aspecto del amor como amor y deseo maravilloso, como las llamaradas de fuego para salir de las tinieblas y de este mundo físico y aferrarse sólo a Él, bendito sea Él... para que no desee en absoluto [nada]... excepto aferrarse a Él, bendito sea Él, y ser incluido dentro de Su bendita esencia y sustancia" (Torá Or, Noé, p. 17).).

6 . Cf. Maamarei-Admor ha-Zaken 5565 [18051, 1 (Brooklyn 1980), pág. 4, por el estatuto de principio de la vitalidad del culto en la contemplación y de la ideología del exoterismo; véase también Iggrot Kodesh (Nueva York 1980), págs. 123-124. Véase Kuntres ha-Hitpa'alut, fol. 12 a—b.

7 . Cf. Rab Dov Baer, Imrei Binah (Kopys 1821), Introducción, p. 2a. Véanse también las observaciones del Admor, rabino Yosef Yitzhak, Iggrot Kodesh Yosef Yitzhak Schneersohn (Brooklyn 1985), vol. II, carta no. 522, págs. 362-370: "El fundamento de la enseñanza de Habad es el estudio del jasidismo de manera profunda, racional y perspicaz, para orar con contemplación y percibir especulativamente".

8 . Para otros aspectos de la contemplación, véase Loewenthal 1981, pp. 122, 157, 171-233. Para un resumen de los puntos principales, ver Loewenthal 1988, pp. 457-494.

9 . Ver Rab Dov Baer, Sha'arei Teshuvá (Zitomir 1904), 1, p. 87, 11, pág. 27

10 . Sobre los diversos aspectos de la polémica, véase Jacobs 1963, Introducción; Elior 1979; 1980, págs. 166-180; Loewenthal 1981, págs. 122-157, 171-233; 1990, págs. 100-138.

28 . La controversia sobre la contemplación

1 . Véase Hillman 1953, pág. 105-109, 167-170; Hieimann 1902, págs. 81-90; Brawer 1924, pág. 140—150, 226—238; Ben-Menahem 1959, pág. 405—413; Kupfer 1978, pág. 230-237; Elior 1982c, págs. 193-199; Steiman-Katz 1987, pág. 107-115.

2 . Ver Zevi Hirsh Of Zydachov, Sur mi-Ra ve-'Aseh Tov (Lublin 1912), p. 55. Véase Scholem 1974b, pág. 39, núm. 27. Véase Mondschein 1982, pág. 265—266.

3. Sobre el feroz ataque de los círculos jasídicos contra la presentación intelectual de los fundamentos de la Cábala y sus reservas sobre su amplia difusión, véase el rabino Zevi Hirsh de Zydachov, *Sur mi-Ra ve-'Aseh Tov*, pp. 100-100. 44, 72. Cfr. Zev Wolf of Zhitomir, *Or ha-Meir* (Koretz 1798), Derush

29

Beraja, 64a; Carta de Rimzei Shelah, 88b; Ephraim Of Sudzilkov, *Degel Mahane Ephraim* (Koretz 1810), Par[ashatl Matot, 84a; Meshulam Faivush de Zbaraz, *Yosher Div-rei Emet Cvfunkatch* 1905), *Iggrot* fol. 39b. Es interesante que los oponentes del jasidismo, los Mitnaggdim, los acusaron de tratar extensamente con la Cábala en todos sus escritos de excomunión. Véanse los comentarios del rabino Yitzhak Epstein de Homel al final de *Maamar Shnei ha-Meorot* (Poltava 1 918), Sv "Ha-mitnaggdim mi-'amenu beni Yisrael maaminim behokhmat ha-Kabbalah". Véase también Pinhas Of Polotsk, *Shevet mi-Yehudah* (Vilna 1803), capítulo 6, versículo 26; *Keter Torá* (octubre de 1788), fol. 13a; *Zweifel* 1870, I, págs. 32—40; y cf. Lamm 1972, pág. 88—89 notas 59—62.

4. Ver nota I.

5. Para obtener una lista detallada de las fuentes, consulte la nota 1; véase también Teitelboim 1910, págs. 137-144, 231, 238; Hieimann 1902, pág. 115.

6. Véase Tanya, págs. 10-1 120, 196, 209; Admor y Zachen y Ketsarim (Brooklyn 1986), págs. 100—100. 468—469, 471—472; *Maamarei Admor ha-Zaken 5565a* [1805] (Brooklyn 1980), pág. 4; *Maamarei Admor ha-Zaken 5564* [1804] (Brooklyn 1980), pág. 15.

7. Sobre el movimiento y el desplazamiento, véase *Likutei Biurim*, fol. 29b, 53a; sobre el amor, Ver *Torá Or*, *Bereshit*, pp. 107-1 13—14, Noé, pág. 17; sobre el éxtasis y el fervor, véase *Torah Or*, *Miketz* p. 74, y véase Rabí Dov Baer, *Kuntres ha-Hitpa'alut*, fol. 53a.

29. Los tres tipos principales de adoración en la aniquilación

1. Para una discusión detallada de las tres etapas de aniquilación según el rabino Aharon, ver Elijah 1982a, pp. 196—202.

2. Véase Rabí Aharon, *Sha'arei ha-'Avodah*, 111, capítulos 40 y 41;

30. Fe que trasciende el intelecto y el entendimiento

El paradójico ascenso a Dios

1. Véase Tania, pág. 165; cf. Rabino Yitzhak Epstein de Homel, Hannah Ariel (Berdichev 1912), Hakdamah. Ver también Maamarei - Admor of Zachen and Ketsarim, pp. 107-1 34, 213. Cfr. Green 1981a, págs. 101-1 276-3

2. Para las diversas dimensiones de la definición de fe en Habad, ver Elior 1982a, pp. 225-243; Halamish 1976, págs. 101–1 200-2

3. Cada una de estas dos posiciones posee una tradición histórica bien conocida y claramente escrita. La posición trascendental tiene un trasfondo luriánico, ya que esta doctrina aclara el condicionamiento de la creación en tzimtzum y remoción. Es decir, la divinidad se sustrae de sí misma, dejando el mundo "Fuera" de ella. La posición inmanente tiene un lugar central en el jasidismo, y se expresa plenamente en las frases, "no hay lugar vacío de Él", "toda la tierra está llena de Su gloria" y "no hay nada fuera de Él". que asumen la presencia de una divinidad que todo lo abarca.

31. Mesirut Nefesh: autosacrificio

1. Ver Rabino Shneur Zalman, Seder Tefilot (Berdichev 1817), fol. 33b—34b; Rabino Aharon, Sha'arei ha-'Avodah, "Petah ha-Teshuvá", Capítulo 12; Rabí Shneur Zalman, Torah Or, "Va-Yeshev", pág. 57; "Meguilat Ester", págs. 196-197. Cf. la tradición del Maguid de Nlezhirech con respecto a la voluntad de morir mientras se reza, Tsavaat ha-RIBASH (Brooklyn 1975), p. 12, "Que piense antes de su oración que está preparado para morir durante esa oración debido a su intensa devoción", y ver p. 18 allí. Cf. Rab Yakov Yitzhak de Lublin, Zikhron Zot, Be-ha'Alotkha (Vlunkatch 1942), fol. 113a.

2. Sobre la espiritualización del autosacrificio, véase J. Katz 1961, pp. 324-327. Sobre el significado del autosacrificio en Habad, ver Loewenthal 1988, pp. 463-478.

3. Steven Katz afirma que el misticismo judío carece de la dimensión de inclusión en unio mystica y disolución del yo dentro de la divinidad, pero esto no es consistente con las enseñanzas de Habad sobre este tema, y las conclusiones categóricas a las que llega sobre la base de esta afirmación son infundadas. Véase Katz 1978, págs. 34-35.

4. Sobre los diversos aspectos de la unio mystica jasídica, véase Scholem 1975 (Devekut). Al final de su ensayo, Scholem afirma que la unificación no es idéntica al ocultamiento panteísta (pág. 349), pero esto es inconsistente con la posición de Habad, que habla de "la

absorción en la divinidad", "la absorción dentro de la sustancia de la divinidad". la luz infinita", "adherirse a la divinidad" y "sentirse atraído hacia la sustancia divina". Cf. la crítica en Tishby 1961, pp. 289-290. Véase Schatz-Uffenheimer 1968, Índice, artículos sobre devekut; y vea nuestro comentario sobre la posición de Katz en la nota 3; e Idel 1988, Capítulo 4.

5. Ver Torah Or, megillat Esther, pp. 238—239, sv, "vehine hanimshal mi kol zeh" y cf. págs. 196—197.

32. La confrontación acerca de los objetivos de la adoración espiritual

1. Ver una discusión completa de esta pregunta en Loewenthal 1990.

2. Ver Hakdamah to Seder Tefeilot mi-Kol ha-Shanah (Berdichev 1817), sv, "Le-heyot she-yad'ati be-makhovam shel kol ha-hafetsim be-kirvat elokim ba-tefilah".

3. Sobre el problema de la vulgarización de la idea de devoción, cf. Scholem 1950, págs. 121-122. Sobre los peligros de falsificación espiritual que entraña el camino místico, véase Underhill 1955, p. 431.

33

4. Para conocer las opiniones del rabino Shneur Zalman, véase también Likkutei Biurim 19b y también 37a: "porque esta era la intención del viejo Rebe, que en paz descansa, que todos los judíos se despertaran al éxtasis divino y ciertamente tenía la intención de que de la contemplación venga excitación extática".

5. Kuntres ha-Hitpa'alut se compuso en 1814 cuando el rabino Dov Baer fue elevado al liderazgo, después de la muerte del rabino Shneur Zalman en 1813. Sobre los problemas de fechar Kuntres ha-Hitpa'alut, véase Elior 1979. La edición estándar es la el tercero, impreso en el libro del rabino Hillel Of Paritch, Likkutei Biurim (Varsaw 1868), y las referencias aquí son de esa edición. El libro ha sido traducido al inglés, Jacobs 1963.

6. Véase Katz 1940; Jacobs 1966; Elior 1980; 1982a, págs. 289-326; Loewenthal 1981, págs. 171-233.

7. Véase la conclusión de Kuntres ha-Hitpa'alut, fol. 56a-67b; Rab Aharon Halevi, Sha'arei ha-'Avodah (Shklov 1821), Introducción.

8. Hitpa'alut (éxtasis) no se discute en el Tanya, pero vea una tradición presentada en el nombre del rabino Yitzhak Isaac de Vitebsk en Likkutei

Biurim con respecto a los tres aspectos del éxtasis. Rabino Hillel de Paritch, Likkutei Biurim, fol. 4a, Mahadora teniana; y cf. las interesantes observaciones del rabino Shneur Zalman en Seder Tefilot (Berdichev 1817), en Sha' ar ha-Tefilah, fol. 29b—30a.

9. La primera y la segunda parte de Kuntres ha-Hitpa'alut están dedicadas a la distinción entre el éxtasis divino y el éxtasis falsificado ya enumerar los tipos de éxtasis falsificados. Véase Kuntres ha-Hitpa'alut, fols. 4b—10b, 16a, y véanse los comentarios del rabino Hillel de Paritch allí. Véase también *ibíd.*, fol. 37b-38a.

10. Sobre la cuestión de la experiencia mística falsa y real, cf. Mavrodes 1978.

11. Véase Kuntres ha-Hitpa'alut, fol. 9b—10a, Likkutei Biurim, 8b. Véase Underhill 1955, pág. 304; y Jacobs 1963, pág. 68; Elior 1982a, págs. 303-304.

12. Cf. las declaraciones del rabino Yitzhak Epstein de Homel en nombre del rabino Dov Baer, Hanah Ariel, ki Tisa, fol. 52a.

13. Véase Elior 1982a, págs. 309-315.

14. Cf. las observaciones del rabino Hillel de Paritch, Likkutei Biurim, fol. 16b.

15. Véanse nuestros comentarios en el Capítulo 4, "La cosmovisión jasídica".

33. 'Avodah be-Hipukh: adoración a través de la inversión y la actualización de la totalidad divina

1. Sobre el descenso con el propósito de ascender en el pensamiento místico, véase Scholem 1974b.

2. El concepto de inversión en el sentido de transformación es común en los escritos medievales; ver por ejemplo Avraham bar Hiyya, Higayon haNefesh, p. 1. La segunda acepción del término es oposición o contradicción. Véase Klatzkin 1926, Hipukh. Es casi seguro que los comentarios de RAN'ihal (Rabino Moshe Hayim Luzzato) en Kelah Pithei Hokmah sobre la concepción de inversión y su integración con la Cábala luriánica tuvieron alguna influencia en la formación de la doctrina de inversión de Habad, pero la disparidad en el contenido y la sustancia entre estas dos doctrinas de inversión es mayor que su conexión etimológica y terminológica.

3. Sobre el carácter dialéctico de este culto, que es la inversión de la creación divina, véase "De Él, es como una emanación de la nada al ser, pero

el culto humano es la inversión, y es la aniquilación Del ser en la nada" (Rabí Shneur Zalman, Torah Or, Toldot p. 34). Para una visión comparativa de la inversión como lo opuesto a la santidad, cf. Douglas 1966, págs. 94-113.

4. Véase Tishby 1965.

5. Véase Tania, pág. 74: "Porque verdaderamente no hay realidad en absoluto en el sitra ahra... es completamente anulado ante la santidad como la anulación de la oscuridad ante la luz corpórea". Véase Schatz 1973, pág. 181.

6. Ver 'Avodat ha-Levi, 74a, y ver más adelante cerca de la nota 10.

7. Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, V, Capítulo 15.

8. Véase Tania, pág. 74.

9. Ver nota 7 y Sha'arei y-Yihud ve-y-Emunah, IV, Capítulo 13. Cf. Torá o, p. 54; véase Tishby y Dan 1965, pág. 777, 803-804.

10. Ver Sha'arei y-'Avodah, IV, Capítulo 10; ver también el Capítulo 16, y Sha'arei ha-Yihud, V, Cap.

11. Cf. Torá O, El Todavía, pág. 44; Meguilat Ester, pág. 192.

12. Sobre el significado luriánico de estos conceptos, véase Scholem, 1967b, pp. 30-33. Sobre su transformación jasídica, véase Maggid Devarav le-Ya'akov, Jerusalén 1976, p. 125. Para el significado de Habad, véase Torah Or, Va-Yeshev, p. 54: "Para que las cosas creadas puedan llegar a ser, porque son una gran pluralidad y están divididas entre sí, como Yesh y algo en sí mismo, que es verdaderamente lo contrario De la verdad De Su bendita unidad, porque hay nadie más que Él, esto tenía que ser hecho por el rompimiento de las vasijas." "Porque en el asunto de los berurim, es Yesh transformado en Ayin, porque al atraer a Ayin, se convierte en Yesh.... Y el berur es la inversión de Yesh en Ayin" (Torá O, "Mi-Ketz , pág. 81).

13. Para una discusión detallada de la doctrina luriánica de la ruptura de las vasijas y su significado, ver Tishby 1965, pp. 39-52; Scholem 1967b, págs. 28-32. Respecto a la restauración, ver Scholem 1967a, pp. 265-267.

33

14. Ver nota 1; y cf. Tishby 1965, págs. 88, 131; Tishby y Dan 1965, págs. 782-783; Weiss 1951, págs. 73-75; Schatz 1973, págs. 157-167.

15. Sobre la lucha con modos de pensar similares en el mundo jasídico, cf. Piekarcz 1978, págs. 199-203.

16. Sobre ejemplos anteriores de reservas sobre el descenso con el fin de ascender y su alteración en un descenso controlado, véase Schatz 1973, pp. 176-179.

17. Ver nota 1; y cf. Wiess 1974a, págs. 103-104.

18. Véase Tishby y Lachover 1957', págs. 285-361; y Tishby 1965.

19. Para una discusión detallada de la doctrina de la inversión en los escritos del rabino Aharon, ver Elior 1982a, pp. 244-288. Sobre la cuestión de la conciencia del jasidismo de que se acerca al borde peligroso de trascender la religión convencional, véase Green 1981 b; 1989, págs. 49—72.

20. Véase Scholem 1974b.

21. Ver Torá O, Toldot, p. 34: "Y al contemplar todo esto, ciertamente un judío siempre deseará y querrá incorporarse dentro del Dios Único y no descender abajo a un lugar De oscuridad. Aunque esto es un ascenso, tiene que haber un descenso después". ...y su bendita voluntad es tener morada entre los humildes, y de ahí el mandamiento, 'amarás', y esto se interpreta como inversión de arriba abajo"; y cf. Rab Aharon, •Avodat ha-Levi, Derushim le-R[osh] H[odesh], fol. 87a: "Porque cuando una persona llega a separar el bien del mal a través de la inversión... la adoración en este aspecto es la más alta De todas las formas de adoración, porque Su bendito propósito y principal intención es en realidad tener una morada para Sí mismo entre lo humilde, y cuanto mayor es el ocultamiento [De lo divino], allí está la mayor revelación de Su totalidad".

22. Véase Tishby 1965, págs. 128-132.

23. Véase *ibid.*, págs. 128-130; Tishby 1961, págs. 275-276; Scholem 1976a, págs. 126-127.

24. Sobre varios aspectos del sacrificio del alma en la literatura de Habad, ver Loewenthal 1988, y cf. las enseñanzas del rabino Aharon y el rabino Dov Baer sobre esta cuestión, cf. *ibid.*, pág. 489.

25. Tishby 1965, pág. 129.

26. Véase Loewenthal 1981 y Elior 1982a, pp. 273-281. Ver Rabino Shneur Zalman, Seder Tefilot (Berdichev 1817), fol. 33b—34b, y véanse las observaciones del capítulo 31 sobre el sacrificio del alma.

27. Véase Torá Or, Meguilat Esther, p. 187: "Con Él todo es esencialmente inexistente. Y todo lo que está delante de Él es estimado como nada, verdaderamente

como nada y nulo, como si no hubiera mundos en absoluto... y ningún mundo pertenece ante Él, bendito sea Él, ni en el aspecto de "penetrar" ni en el aspecto de "rodear", porque Él no está en el aspecto de los mundos en absoluto", y cf. *ibid.*, p. 192.

Fuentes primarias

- 'Avodat ha-Levi, Aharon Halevi Horowitz de Staroselye. [Lemberg 1842-1862, 1866]. Jerusalén 1972.
- Ben Porat Yosef, Yakov Yosef ha-Kohen de Polonnoye [Lemberg 1848], Jerusalén 1971.
- Boneh Yerushalayim, Shneur Zalman de Liadi. Jerusalén 1926.
- Degel Mahaneh Efrayim, Efrayim de Sudylköw. [Koretz 1810], Jerusalén 1963.
- Derekh Emunah, Menahem Mendel Shneurson. Póltava 1912.
- Derekh Hayim, Dov Baer Shneurson. [Kopys 1819], Zhitomir 1863.
- Derekh Mitzvotekhah, Menahem Mendel Shneurson. Póltava 1911.
- Divrei ha-Yamim ha-Hem, Yosef Yitzhak Shneurson. Jerusalén 1962 (mimeografiado).
- Eilima Rabati, Moshé Cordovero. Lviv 1881.
- Etz Hayim, Hayim Vital. [Varsovia 1891], Jerusalén 1910.
- Hanah Ariel, Yitzhak Halevi Epstein de Homel. Berdichov 1912.
- Hayyei Shlomo Maimon, Shlomo Maimon, (ed.) P. Lachover. Tel Aviv 1953.
- Ha-Tamim, periódico publicado por Igud Talmidei Temimim [VYarsaw 1935—1938]. Edición recopilada, 2 vols., Kefar Habad 1975.
- Higayon ha-Nefesh, Avraham Bar Hiyya, Leipzig 1820.
- Hibat ha-Aretz, ed. Baruj David Cahana. Jerusalén 1897.
- Iggrot Ba'al ha-Tanya u-Benei Doro, ed. DZ Hillman. Jerusalén 1953.
- Iggrot Kodesh, ed. SD Levine. Brooklyn 1980.
- Iggrot Kodesh, Kuntres Miluim, ed. SD Levine. Brooklyn 1981.
- Iggrot Kodesh, Yosef Yitzhak Shneurson, Brooklyn 1982—1985 12 vols.
- Imrei Binah, Dov Baer Shneurson, Kopys 1821.
- Kelah Pithei Hokhmah Moshe Hayim Luzzato. Koretz 1785.
- Keter Shem Tov, Likkut mi-Divrei ha-BESHT. [Zolkiev 1794], Brooklyn 1981.
- Keter Torá, Pinhas ben Yehudah mi-Polotsk, Shklov 1788.

- Kuntres ha-Hitpa'alut, Dov Baer Shneurson, en Likkutei Biurim [Varsovia 1868]. Trans. L. Jacobs, Tract on Ecstasy, Londres 1963.
- Kuntres ha-Hitbonenut, Dov Baer Shneurson, en Ner Mitzvah ve-Torah Or, Sha'ar ha-Yihud. [Copia 1820], Brooklyn 1974.
- Kuntres Limud ha-Hasidut Yosef Yitzhak Shneurson, Brooklyn 1947.
- Likkutei Amarim, Dov Baer de Mezhirech. Koretz 1781 (ver Maggid Devarav le-Yaakov).
- Likutei Amarim, Tanya, Shneur Zalman de Liadi. [Slavic 1796], Vilnius 1937, reimpreso Brooklyn
- Likutei Biurim, Hillel de Paritch. Varsovia 1868.
- Likutei Torá, Shneur Zalman de Liadi. [Zhitomir 1848, Vilna 1904]. Edición reimpresa recopilada, Brooklyn 1979.
- Maamar ha-Berakhot, Yitzhak Isaac Halevi Epstein de Homel, en Hannah Ariel. Berdichev
- Maamar ha-Shiflut ve-ha-Simhah, Yitzhak Isaac Halevi Epstein de Homel. nc 1868.
- Mamar Shnei ha-Meorot, Yitzhak Isaac Halevi Epstein de Homel. Póltava 1918.
- Historia de Admor y Zaken, 5562 [1801-2], Brooklyn
- Historia de Admor y Zaken, 5564 [1803-4], Brooklyn
- Admor y Zaken, 5565a [1804—5], Brooklyn 1980. Admor y Zaken, 5565b [1804—51], Brooklyn
- Maamarei Admor ha-Zaken, 5568 [1807-8], Brooklyn 1976.
- Maamarei Admor ha-Zaken, Ethalekh, Loznya. Brooklyn 1957.
- Maamarei Admor ha-Zaken—Hanahot ha-R[abbi] P[inhas]. Brooklyn 1957.
- Maamarei Admor ha-Zaken ha-Ketsarim. Brooklyn 1986.
- Maggid Devarav le-Ya'akov, DOV Baer Of Mezhirech. [Koretz 1781]; edición
- R. Schatz-Uffenheimer, Jerusalén 1976.
- Mavo She'arim, Hayim Vital. Koretz 1783.
- Meah She'arim, Meah Blaamarim mi-Shloshet Rabanei Habad ha-Rishonim, ed. EH Bihovski y HM Hielmann. Berdichov 1913.
- Mishnat Yoel, Y. Diskin, Jerusalén 1941.
- Nefesh ha-Hayim, Hayim de Volozhin, Vilna 1824.
- Ner Mitzvah ve-Torah Or, Dov Baer Shneurson. [Copia 1820], Brooklyn 1974.
- Netiv Rashi, [Hillel de Paritch]. Jerusalén 1895.
- O ha-Meir, Zeev Lobo de Zhitomir- [Koretz 17981, Jerusalén 1968.
- Pelah ha-Rimon, Hillel de Paritch. Varsovia 1887, II; Brooklyn 1956.

Peri ha-Aretz, Menahem Mendel de Vitebsk. [Kopys 18141, Jerusalén 1974. Seder Tefilot mi-KoI ha-Shanah, Shneur Zalman de Liadi. [Shklov 1803], Berdichov 1817.

Fuentes primarias

257

Sha'ar ha-Yihud ve-Sha'ar ha-Emuná. Partes I y II de Ner Mitzvah veTorah Or, Kopys 1820.

Sha'ar ha-Kavanot, Hayim Vital. [Jerusalén 1904], Tel Aviv 1962.

Sha'arei ha-'Avodah, Aharon Halevi Horowitz de Staroselye. Shklov 1821, Jerusalén 1982.

Sha'arei ha-Yihud ve-ha-Emunah, Aharon Halevi Horowitz de Staroselye. Shklov 1820, Jerusalén 1982.

Sha'arei Kedushah, Hayim Vital. [Ámsterdam 17151 Bnei Brak 1973.

Shaarei Orah, Dov Baer Shneurson. Copia 1822.

Sha'arei Teshuvá, Dov Baer Shneurson. [Zhitomir 1904], Jerusalén

Shevet mi-Yehudah, Phinehas hijo de Yehudah de Polotsk. Vilna 1903.

Shivhei y BESHT, ed. Y. Mondschein. Jerusalén 1982.

Shnei ha-Meorot, Dov Baer Shneurson, Lvov

Shomer Emunim, Joseph Irgas. Zolkowa 1736.

Shulhan Arukh Shneur Zalman de Liadi, Kopys y Shklov

Sur me-Ra va-'Aseh Tov, Zevi Hirsh de Zydachov [Lvov 1832? I, Lublin 1912.

Tanya, Likutei Amarim, Shneur Zalman de Liadi. [Eslavo 1796], Vilnius 1937, repr. Brooklyn 1982. Edición bilingüe, trad. N. Mindel, N. Mangel, Z Posner y JI Schochet, Londres 1981, 2.^a ed.

Tokhehat Meguleh ve-ha-Tsad Nahash, Yosef Irgas. Londres 1715.

Torá Or, Shneur Zalman de Liadi. [Copia 18371, Vilnius 1899, Brooklyn 1978.

Torá Hayim, Dov Baer Shneurson. Copia 1826.

Tsavaat ha-RIBASH, [Dichos seleccionados del BESHT y el Maggid de Mezhirechl. [Zolkowa 17941, Brooklyn 1975.

Vikuah Minsk [nc, nd] Mehkarei Yerushalayim be-Mahshevet Yisrael, 1, IV (1984), págs. 208-2

Yosher Divrei Emet, Meshulam Faivush de Zbaraz. [Munkatch 1905], Jerusalén 1974.

Zikharon Zot, Jacob Yitzhak de Lublin. [Munkatch 19421 Brooklyn 1981.

Zóhar, ed. R. Margoliot. Jerusalén 1978.

Lista de referencia

- Altmann, A. 1983 *Panim shell Yahadut*, ed. A. Shapira. Tel Aviv: 'Am' Arriba.
- Barnay, Y. 1980. *Iggrot Hasidim-Eretz Yisrael*. Jerusalén: Patio Ben Zvi.
- Ben-Menahem, N. 1959. "Iggrot me-ha-RAHAK Kalisker le-RASHAZ". *Areset* 1:405-413.
- Ben-Shlomo, J. 1965. *Torat ha-Elohut shel R. Moshe Cordovero*. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Ben-Yishay, A. Z 1972. "'Tanya', Defus Altoona 1846." *Areshet* 5:362-368.
- Bergman, SH 1967. *Ha-Philosophia shel Shlomo Main-ton*. Jerusalén: Magnes Press, 2^a ed.
- Bergman, SH 1970: *Toldot ha-Philosophia ha-Hadasha*, 1. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Brawer, AY 1924. "'Al ha-Mahloket bein RASHAZ mi-Liadi ve-R. Avraham Ha-Cohen mi-Kalisk" *Kiryat Sefer* 1:140—150, 226—238.
- Buber, M. 1963. *Be-Pardes ha-Hasidut [1945]*. Jerusalén y Tel Aviv: Mossad Bialik.
- Bunin, H. 1913-1914 "Ha-Hasidut Ha-Habadit". *Ha-Shiloh* 28-29 (1913): 217-227, 250-258, 339-348; *Shiloh* 31 (1914): 44-52, 242-252.
- Dan, J. 1975. *Ha-Sipur y Hasidic*. Jerusalén: Keter.
- Dinur, BZ. 1972. *Be-Mifneh ha-Doroth [1955]*. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Douglas, M. 1966. *Pureza y peligro*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Douglas, M. 1984. *Significados implícitos*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Dubnow, S. 1975. *Toldot ha-Hasidut [1931]*. Tel Aviv: Dvir, 4^a ed.
- Eisenstadt, SN 1968. *Max Weber sobre el carisma y el edificio del instituto*. Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago.
- 259
- Eisenstadt, SN 1980. "Mavo". Max Weber, 'al e-Charisma u-Beniyat e-Mosdot, pp. 7—3 Jerusalén: Magnes Press.
- Eliade, M. 1958. *Patterns in Comparative Religion*. Londres: Sheed and Ward.

- Eliade, M. 1961. *Imágenes y Símbolos, Estudios de Simbolismo Religioso*. Ciudad de Kansas. Sheed, Andrew y McNeel-
- Eliade, M. 1974. *El Mito del Eterno Retorno*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Elior, R. 1976. "Torat ha-Elohut ve-Avodat ha-Shem ba-Dor ha-Sheni shel Hasidut Habad", tesis doctoral Universidad Hebrea de Jerusalén 1976.
- Elior, R. 1979. "'Kuntres and-Hitpa'alut' the-R. Dov Baer Shneurson", *Kiryat Sefer* 54:384-391.
- Elior, R. 1980. "El Ha-Mahloket'al Moreshet Habad. *Tarbiz* 49: 166—186.
- Elior, R. 1982a. *Torat ha-Elohut ba-Dor ha-Sheni shel Hasidut Habad*. Jerusalén: Magnes Press.
- Elior, R. 1982b. "La-Dialektika shel Shlemut ve-Gilui". *Da'at* 9: 13—23.
- Elior, R. 1982c. "Vikúa Minsk". *Mehkarei Yerushalayim be-Mahshevet Yisrael* 1, no. 4: 179-235.
- Elior, R. 1986a. "Ha-Zika she-beyn Kabbalah la-Hasidut—Retsifut uTemura". *Actas del Noveno Congreso Mundial de Estudios Judíos*, págs. 107—114. Jerusalén: Prensa de la Unión Mundial de Estudios Judíos, Sección Tres.
- Elior, R. 1986b. "'Iyunim be-Mahshevet Habad". *Da'at* 16: 133—177.
- Elior, R. 1987a. "Habad, la Ascensión Contemplativa a Dios". A. Green (ed.), *Espiritualidad judía desde el avivamiento del siglo XVI hasta el presente*, págs. 157—205. *Espiritualidad mundial*, vol 14. Nueva York: Crossroad.
- Elior, R. 1987b. "Alma." En P. Mendes-Flohr y A. Cohen (eds.), *Pensamiento religioso judío contemporáneo*, págs. 887-896. Nueva York: Scribners.
- Elior, R. 1988. "Entre Yesh y Ayin. La doctrina del Zadik en las obras de Jacob Isaac, el vidente de Lublin". En A. Rapoport-Albert y S. Zipperstein (eds.), *Jewish History, Essays in Honor of Chimen Abramsky*, págs. 107—111. 393—455. Londres: Peter Halban.
- Elior, R. En prensa(a) *Y-BESHT ve-Reshita shel y-Tenu'a y-Hasidit*. Tel Aviv: Universidad Abierta de Israel.
- Elior, R. En prensa (b). "Yesh ve-Ayin - Defusei Yesod ba-Mahshava haHasidit". En A. Goldreich y M. Oron (eds.), *Sefer ha-Zikaron y Ephraim Gottlieb*. Tel Aviv: Prensa de la Universidad de Tel Aviv.

- Etkes, I. 1972. "Shitato u-fo'alo shel R. Hayim mi-VoIozhin ke-Teguvat ha-Hevra ha-"Mitnagdit" la-Hasidut". *Actas de la Academia Estadounidense de Investigación Judía* 38—39: 1—45.
- Etkes, I. 1985m "No es como si fuera a poder hacer eso. *Tarbiz* 54:429—439.
- Etkes, L. 1985b. "Darko shell R. Shneur Zalman mi-Liadi Ke-manhig shell Hasidim". *Sión* 50:321-354.
- Etkes, I. 1988a. "Ha-GERA ve-Reshit ha-Hitnagdut la-Hasidut". *Temurot ba-Historiah ha-Yehudit ha-Hadasha*, Kovets of the Mothers of Shay por Shmuel Ettinger, págs. 107-1 439—458. Jerusalén: Centro Zalman Shazar, Sociedad Histórica de Israel.
- Etkes, L. 1988b. "Hasidismo como movimiento, la primera etapa". En B. Safran (ed.), *Hasidism, Continuity or Innovation*, pp. 101-116. 1—26. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ettinger, S. 1965. "Ha-Hanhaga Ha-Hasidit be-'itsuvah", *That veHevrah be-Toledot Yisrael u-ve-Toledot ha-'Amim*, págs. 121—134. Jerusalén: Sociedad Histórica de Israel.
- Feiner, S. 1986. "Ha-Nlifneh be—Ha'arakhat ha-Hasidut—Eli'ezer Zweifel ve-ha-Haskala ha-Metuna be-Russia". *Sión* 51: 167—210.
- Funkenstein, A. 1969. "Gevulut y Hakara be-Torat y Rav mi-Liadi". En *Sefer ha-Ken*, págs. 100-1 117—122. Jerusalén: Quiriat Sefer.
- Funkenstein, A. 1974. "Imitatio Dei u-musag ha-Tzimtzum be-Vlishnat Habad". En *Sefer Mahler*, págs. 83-88. Merhaviva: Sifriyat Po'alim.
- Glitzenstein, AH 1967. *Sefer ha-Toldot RASHAZ mi-Liadi*. Kfar Habad: Sociedad de Publicaciones Kehot.
- Glitzenstein, S. 1945. *Ha-Rav, rabino Shneur Zalman Admor ha-Zaken*. Jerusalén: Hotsaat Markaz le-Sifrut Haredit be—El
- Gottlober, AB 1976. *Zikhronot u-Massa'ot*, ed. R. Goldberg. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Gottlieb, E. 1976. "Ha-Yesod ha-Theologi ve-ha-listi shel Tefisat Ye'ud ha-Adam ba-Kabbalah". En *Mehkarim be-Sifrut ha-Kabbalah*, ed. J. Haker, págs. 29—37. Tel Aviv: Prensa de la Universidad de Tel Aviv.
- Verde, A. 1981a. *Ba'al ha-Yisurim*. Tel Aviv: 'Am' Oved. [Traducción hebrea de *Tormented Master*, Alabama: University of Alabama Press, 1979, a la que se hace referencia aquí.]
- Verde, A. 1981b. "Hasidismo: Descubrimiento y Retiro". En PL Berg er (ed.), *El Otro Lado de Dios*, pp. 104-130. Garden City, Nueva York: Anchor Press.

- Green, A. 1984. "Nuevo jasidismo y nuestra lucha teológica". Ra'ayonot 4, no. 3.
- Green, A. 1989. *Devotion and Commandment, the Faith of Abraham in the Hasidic Imagination*, Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Haberman, AM 1948-1952. "Shaarei Habad". En 'Aleí' Ayin, Minhat Devarim le-SZ Schocken, págs. 107-1 293—370. Jerusalén: (sin editor).
- Haberman, AM 1969. "La Torá y el Rav". Sefer y Ken, págs. 100-1 133—171. Jerusalén: Quiriat Sefer.
- Halamish, M. 1976. "Mishnato ha-'lyunit shel R. Shneur Zalman miLiadi ve-Yahasa le-Torat ha-Kabbalah u-le-Reshit ha-Hasidut". Tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1976.
- Halamish, M. 1978. "'Al Mahadurot ha-Sefer Torah Or". 'Alea Sefer 5: 176-181.
- Halamish, M. 1988. *Nativ ha-Tanya, Biurim the-'Sefer shel Beinonim*. Tel Aviv: Papiros.
- Halperin, I. 1957. "Havurot le-Torah u-Ie-Mitzvot ve-ha-Tenu'a haHasidit be-Hitpashtuta". Sión 23: 194—213.
- Halperin, I. 1968. *Yehudim ve-Yahadut be-Mizrah en Europa*. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Haran, R. 1990. "Shivhei ha-Rav—le-Sheelat Aminutan Shel Igrot haHasidim Mi-Eretz Yisrael". Catedral 55:22—25.
- Haran, R. 1992. "Los ideólogos de Pnim-Hasidiot be-Shalhei ha-Meah ha-18 ve-Reshit ha-Meah ha-19 (1791-1810). -RASHAZ Lo siento. Tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1992.
- Heschel, AJ 1948-1952. "Le-Toldot R. Pinhas mi-Korzec". 'Aleí 'Ayin, Minhat Devarim y SZ Schocken, págs. 107-1 213—244. Jerusalén: (sin editor).
- Heschel, AJ 1965. "R. Nahman mi-Kussov, Haveró shell ha-BESHT". Sefer y Yovel y Tsvi Wolfson, págs. 113—142. Jerusalén: Academia Estadounidense de Estudios Judíos.
- Heschel, AJ 1985. *El Círculo de Baal Shem Tov, Estudios en Hasidismo*, ed. SH Dresner. Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago.
- Hielmann. HM 1902. *Beit Rabí. Berdichev*.
- Hillman, D. Z 1953. *Igrot Ba'al ha-Tanya u-Benei Doro*. Jerusalén: Impresión privada.
- Hundert, G. 1986. "Algunas características básicas de la experiencia judía en Polonia". Polino 1:28—34.

- Idel, M. 1988. *Cabalá, Nuevas Perspectivas*. New Haven, Connecticut: Prensa de la Universidad de Yale.
- Inge, WR 1956. *Misticismo cristiano [1912]*. Nueva York: Meridian Books.
- Jacobs, L. 1963. *Tratado sobre el éxtasis*. Londres: Vallentine Mitchell.
- Jacobs, L. 1966a. *Buscador de la unidad. La vida y obra de Aarón de Staroselye*. Nueva York y Londres: Vallentine Mitchell.
- Jacobs, L. 1966b. "La doctrina de la 'chispa divina' en el hombre en fuentes judías". *Estudios sobre racionalismo, judaísmo y universalismo en memoria de Leon Roth*, págs. 87—114. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Jacobs, L. 1967. *Testimonios místicos judíos*. Nueva York: Schocken.
- James, W. 1902. *Variedades de experiencia religiosa*. Londres: Biblioteca Moderna.
- James, W. 1969. *Ha-Havaya ha-Datit le-Sugeyha*. Jerusalén: Mossad Bialik [traducción hebrea de James 1902; las referencias son a esta versión.]
- Katz, J. 1961. "Bein 1096 ve-1648—49". *Sefer ha-Yovel le-Yitshak Baer*, págs. 318—337. Jerusalén: Sociedad Histórica de Israel.
- Katz, J. 1978. *Masoret u-Mashber [1958]*. Jerusalén: Mossad Bialik, 3ª ed.
- Katz, S. 1940: "Igrot Maskilim be-Genutam shel Hasidim". *Moynayim* 10: 266-276.
- Katz, ST 1978. "Lenguaje, epistemología y misticismo". En ST Katz (ed.), *Misticismo y análisis filosófico*. Nueva York: Oxford University Press.
- Klatzkin, Y. 1926. *Otsar and-Munahim and-Philosophy*. Berlín: Eshkol
- Kupfer, E. 1978. "Te'udot Hadashot be-Devar ha-N'lahlaket bein Rashaz mi-Liadi u-vein R. Avraham Ha-Cohen mi-Kalisk ve-R. Baruch mi-Medzibezh". *Tarbiz* 47:230—237.
- Lamm, N. 1972. *Torah li-Shmah be-Mishnat Rabbi Hayim mi-Volozhin*. Jerusalén: Mossad ha-Rav Kook.
- Liberman, H. 1969. "Iggeret Admor ha-Zaken u-Tsedakah Ke-Nahal Eitan". *Sefer Ha-Ken*, págs. 101-166—69. Jerusalén: Quiriat Sefer.
- Liberman, H. 1980—1984. *Ohel Rahe'l*. Vol. 1, Brooklyn: Privately Printed, 1980; Vol. 3, Brooklyn,
- Liberman, H. 1984. "Aggadah ve-Iemet 'al ha-Defus ha-Hasidi". En *Ohel Rahe'l*, vol. 3, págs. 14—30. Nueva York: impresión privada 1984.

- Loewenthal, N. 1981. "El Concepto de Mesirat Nefesh' en las Enseñanzas de R. Dov Ber de Lubavitch". Tesis doctoral, Universidad de Londres, 1981.
- Loewenthal, N. 1986. "Primeras enseñanzas jasídicas: ¿misticismo esotérico o un medio de liderazgo comunitario?" *Revista de Estudios Judíos* 37, no. 1:58-75.
- Loewenthal, N. 1987. "La apoteosis de la acción en Early Habad". *Da'at* 18: vi—viii.
- Loewenthal, N. 1988. "Auto-Sacrificio del Zadik en las Enseñanzas de R. Dov Ber, el Mittlerer Rebe". En A. Rapoport-Albert y S. Zipperstein (eds.), *Jewish History, Essays in Honor of Chimen Abramsky*, págs. 457—494. Londres: Peter Halban.
- Loewenthal, N. 1990. *Comunicando el Infinito. El surgimiento de la escuela I-labad*. Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago.
- MacKinnon, DM 1978. "Algunas reflexiones epistemológicas sobre la experiencia mística". En ST Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, págs. 132—140. Nueva York: Oxford University Press.
- Mahler, R. 1961. *Ha-Hasidut ve-ha-Haskala*. Merhaviva: Sifriyat Po'alim.
- Marcus, A. 1954. *Ha-Hasidut*. Tel Aviv: Netsa.
- Matt, DC 1990. "Ayin, el concepto de la nada en el misticismo judío". En RKC Forman (ed.), *El problema de la conciencia pura, el misticismo y la filosofía*, págs. 121-150. Nueva York: Oxford University Press.
- Mavrodes, G. 1978. "Experiencia mística real versus engañosa". En ST Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, págs. 235-258. Nueva York: Oxford University Press.
- Mindel, N., trad. 1962. *Likkutei Amarim (Tanya)*. Brooklyn: Kehot.
- Mindel, N. 1969. *Rabino Shneur Zalman de Liadi*. Brooklyn: Kehot.
- Mondschein, Y. 1980. *Migdal 'Oz*. Kefar Habad: Makhon Lubavitch.
- Mondschein, Y. 1981, 1984. *Torat Habad, Bibliografía*. Kefar Habad: Sociedad Editorial Kehot. Parte I, *Sefer Ha-Tanya*, 1981. Parte II, *Hilkhot T[almud] T[orah] Shu[lkhan] "'A[rukh] Teshuvot uFiskei Ha-Siddur"*, 1984.
- Mondschein, Y. (ed.). 1982. *Shivhei ha-BESHT*. Jerusalén: Impresión privada.
- Otto, R. 1973. *La Idea de lo Santo [1923]*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.

- Parsons, T. 1947. "Introducción". En M. Weber, *La teoría de la organización social y económica* [1947]. Nueva York: Oxford University Press.
- Parsons, T. 1963. "Introducción". En M. Weber, *La sociología de la religión*. Boston: Beacon Press.
- Piekarz, M. 1978. *Bi-Yemei Tsmihat ha-Hasidut*. Jerusalén: Mossad Bia-
- Plechter, GK 1973. "Misticismo, contradicción e inefabilidad". *American Philosophical Quarterly*, 10: 201—211.
- Rapoport-Albert, A. 1979. "Dios y el Zadik como dos puntos focales del culto jasídico". *Historia de la Religión* 18, no. 4:296—325.
- Rapoport-Albert, A. 1988. "Hagiografía con notas al pie: cuentos edificantes y la escritura de la historia en el jasidismo". En *Estudios de Historiografía Judía en Memoria de Arnold Momigliano*, pp. 119—159. Suplemento de Historia y Teoría, Beiheft 27.
- Rapoport-Albert, A. 1990. "Ha-Tenu'a ha-Hasidit aharei 1772, Retsef Mivni u-Temura" *Zion* 55: 183—245.
- Rosman, M. 1986. "Percepción judía de inseguridad e impotencia en la Polonia de los siglos XVI al XVIII". *Polino* 1:19—27.
- Rosman, M. 1987. "'Miedzyboz' y el rabino Yisrael Ba'al Shem Tov". *Sión* 52: 177-189.
- Ross, T. 1982. "Shnei Perushim le-Torat ha-Tzimtzum: R. Hayim miVolozhin ve-R. Shneur Zalman mi-Liadi". *Estudios de Jerusalén en el pensamiento judío* no. 2: 153-169.
- Rubinstein, A. 1973. (ed.), *E. Zweifel. Shalom 'al Yisrael*, Partes 1—11. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Ruderman, P. 1875. "Hashkafah Kelalit 'al ha-Zaddikim ve-'al haHasidim". *Ha-Shahar* [Viena]: 86—104.
- Safran, B. 1988. "Maharal y el jasidismo temprano". En B. Safran (ed.), *Continuity or Innovation*, págs. 47—91. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Schatz, R. 1960. "Adam Nokhah Elohim ve-'Olam be-Mishnat Buber 'al ha-Hasidut". *Molad* 18, no. 149:596—609.
- Schatz, R. 1962. "Anti-Espiritualismo ba-Hasidut, 'Iyunim be-Torat Shneur Zalman mi-Liadi". *Molad*, no. 171:513—528.
- Schatz, R. 1973. "Perusho Shel ha-BESHT le-Mizmor 107—Mythos veritus Shel Yerida la-Sheol". *Tarbiz* 42: 154—162.

- Schatz, R. 1982. "R. Moshe Cor dovero ve-ha-ARI—bein Nominalism le-Realism". *Estudios de Jerusalén en el pensamiento judío* 1, no. 3: 122—136.
- Schatz, R., (ed.). 1976. *Maggid Devarav le-Yakov la-Magid Dov Ber miMezeritch*. Jerusalén: Magnes Press.
- Schatz-Uffenheimer, R. 1968. *Ha-Hasidut ke-Mystika* [Elementos quietistas en el pensamiento jasídico del siglo XVIII]. Jerusalén: Magnes Press.
- Schechter, S. 1896. "Los jasidim". En *Estudios sobre el judaísmo*. Filadelfia: Sociedad de Publicaciones Judías.
- Scholem, G. 1942. "Sridim Hadashim de Kitvei R. 'Azriel de Girona". En *Sefer Zikkaron in-A. Gulak u-le-S. Klein*, págs. 201—222. Jerusalén : Prensa de la Universidad Hebrea , 1942 .
- Scholem, G. 1948. *Reshit ha-Kabbalah*. Jerusalén y Tel Aviv: Schocken.
- Scholem, G. 1949. "Shte ha-'Eduyot ha-Rishonot 'al Havurot haHasidim ve-ha-BESHT". *Tarbiz* 20:228-240.
- Scholem, G. 1950. "Devekut, o Comunión con Dios". *Revisión de Religión* 14:115—139. Reimpreso en Scholem
- Scholem, G. 1967a. *Principales tendencias en el misticismo judío* [1941]. Nueva York: Schocken, 3.^a edición.
- Scholem, G. 1967b. *Shabbatai Zevi ve-ha-Tenu'a ha-Shabbatai bi-Yemei Hayav* [1 Tel Aviv: 'Am 'Oved, 2.^a ed.
- Scholem, G. 1969. "La neutralización del elemento mesiánico en el jasidismo temprano". *Revista de estudios judíos* 20: 25—55.
- Scholem, G. 1971. *La Idea Mesiánica en el Judaísmo*. Nueva York: Schocken.
- Scholem, G. 1974a. *Kábala*. Jerusalén: Keter.
- Scholem, G. 1974b. "Mitzvah ha-Baah be-'Aveira" [1937]. En *Mekarim u-Mechoroth y Toldot y Shabtaut y Gilgul*, pp. 9—67. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Scholem, G. 1975a. *Devarim be-Go*, ed. A. Shapira. Tel Aviv: 'Am' Arriba.
- Scholem, G. 1975b (Buber). "La concha persa de M. Buber the Hasidut. En *Devarim be-Go*, págs. 100-1 361—382.
- Scholem, G. 1975c (BESHT). "Demuto e-Historia shel y-BESHT". En *Devarim be-Go*, págs. 100-1 287—324; también en *Nacimiento* (1960): 144-145).
- Scholem, G. 1975d (Devekut). "Devekut o Hitkashrut Intimit 'im Elohim be-Reshit ha-Hasidut". En *Devarim be-Go*, págs. 325-350. Versión

- en inglés , Review of Religion 14 (1949-1950), recopilada en The Messianic Idea.
- Scholem, G. 1976a. Pirkei Yesod be-Havanat ha-Kabbalah u-Semaleiha. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Scholem, G. 1976b (Torá). "Mashma'uta shel ha-Torah ba-Mystika ha-Yehudit". En Pirkei Yesod be-Havanat ha-Kabbalah u-Semaleiha, págs. 36—85.
- Scholem, G. 1976c (Zaddik). "Ha-Zadik". En Pirkei Yesod be-Havanat ha-Kabbalah u-Semaleiha, págs. 213—258.
- Scholem, G. 1976d. Ha-Kabbalah be-Girona, ed. Y. Ben Shlomo. Jerusalén: Akademon.
- Scholem, G. 1987. Orígenes de la Cábala. Filadelfia: Sociedad de Publicaciones Judías; y Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Sharot, S. 1982. "Hasidism and the Routinization of Charisma". En s. Sharot, mesianismo, misticismo y magia. Un análisis sociológico de los movimientos religiosos judíos, págs. 155—188. Chapel Hill: Prensa de la Universidad de Carolina del Norte.
- Shils, E. 1964. "La dispersión y concentración del carisma". En WJ Hannah (ed.), África negra independiente. Chicago: Rand McNally.
- Shils, E. 1965. "Carisma, orden y estatus". Revista sociológica americana 30: 199-213.
- Shneurson, YY 1962. Divrei ha-Yamim ha-Hem. Jerusalén. Folleto mimeografiado.
- Shneurson, YY 1975. Avot ha-Hasidut, ha-Tamim [1936—1939], edición recopilada. Kefar Habad: Kehot Publishing Company, 2.^a ed.
- Smart, N. 1958. Razones y Fes, Investigación del Discurso Religioso. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Inteligente, N. 1970. Nueva York: Random House.
- Stace, WT 1960. Londres: Macmillan.
- Steiman-Katz, H. 1987. Reshitan shell 'Aliyot ha-Hasidim. Jerusalén: Patio Ben Zvi.
- Steinman, E. 1957. Beer Ha-Hasidut, Mishnat Habad. Tel Aviv: Hotsaat Kneset.
- Steinsaltz, A. 1969. "Maamarei Admor ha-Zaken". En Sefer Ha-ken, págs. 100-1 84-94. Jerusalén: Quiriat Sefer.
- Steinsaltz, A. 1988. Biur le-Sha'ar ha-Yihud ve-ha-Entuna, Ha-Rav Rabino Shneur Zalman mi-Liadi. Jerusalén: Shiprei Milta.

- Szmeruk, C. 1955. "El Mashma'auta h-Hevratit Shel ha-Shehita y Hasidim". *Sion* 20:47-7
- Szmeruk, C. 1970. "Ha-Hasidut ve-'Iskei ha-Hakhi Rot". *Sión* 35: 182-192.
- Teitelboim, M. 1910, 1913. *Ha-Rav mi-Liadi u-Mifleget Habad*. Varsovia: Hotsat Tushiya. vol. 1, 1910; vol. 2, 1913.
- Tishby, I. 1945. *Perush ha-Aggadot le-R. 'Azriel*. Jerusalén: Hotsaat "N'lekizei Nirdamim.
- Tishby, I. 1961. *El Mishnat ha-Zohar, Parte II*. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Tishby, I. 1965. "The Torah and-the-Ra've-and-the-KeIipah. Jerusalem: Akademon, 2d ed.
- Tishby, I. 1967. "La idea mesiánica y las tendencias mesiánicas en el crecimiento del jasidismo" *Zion* 32: 1—15.
- Tishby, I. 1970. "Darkei Hafatsatam shel Kitvei Kabbalah y RAMHAL be-Polin u-ve-Lita". *Kiryat Sefer* 45: 127—154.
- Tishby, I. 1978. "'Ikvot R. Moshe Hayim Luzzato be-Mishnat and—Hasidut". *Sion* 43:201—234-
- Tishby, I. y Lachover, P. 1957. *The Mishnat ha-Zohar, I*. Jerusalén: Mossad Bialik
- Tishby, I. y Dan, J. 1965. "Hasidut". *Ha-Enziklopedia ha-'Ivrit* 17: 769-822.
- Turner, V. 1977. *El Proceso Ritual, Estructura y Antiestructura*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
- Underhill, E. 1955. *Misticismo, un estudio sobre la naturaleza y el desarrollo de la conciencia espiritual del hombre [1926]*. Nueva York: Methuen.
- Weber, M. 1963. *La Sociología de la Religión*. Boston: Beacon Press.
- Weber, M. 1964. *La Teoría de la Organización Social y Económica [1947]*. Nueva York: Oxford University Press.
- Weber, M. 1980. *'Al ha-Kharisma u-Beniyat Mosdot, Mivhar Ketavim*, ed. S. Eisenstadt. Jerusalén: Magnes Press.
- Weinryb, BD 1973. *Los judíos de Polonia. Una historia social y económica de la comunidad judía en Polonia de 1100 a 1800*. Filadelfia: Sociedad de Publicaciones Judías.
- Weiss, J. 1951. "Reshit Tsemihata shel ha-Derekh ha-Hasidit". *Sión* 16: 46—105.
- Weiss, J. 1957. "Un círculo de neumática en el prejasidismo", *Revista de estudios judíos* 8, núms. 3—4: 199—213.

- Weiss, J. 1960. "Via Passiva in Early Hasidism". *Revista de Estudios Judíos* 11, núms. 3-4:137-155.
- Weiss, J. 1974a. *Mehkarim be-Hasidut Braslav*, ed. M. Piekarcz. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Weiss, J. 1974b. "Hasidut shel Mistika ve-Hasidut shel Emuna" [*Erkhei ha-Yahadut*, Tel Aviv 1953]. Reimpreso en Weiss 1974a, pp. 87-95.
- Weiss, J. 1985. *Estudios sobre el misticismo judío de Europa del Este*. Oxford: Biblioteca Littman, Oxford University Press.
- Werblowsky, RJZ 1980. *Joseph Karo, Abogado y Místico* [1962]. Filadelfia: Sociedad de Publicaciones Judías, 2.^a ed.
- Wertheim, AI 1960. *Halakhot ve-Halikhhot ba-Hasidut*. Jerusalén: Mossad Ha-Rav Kook
- Wilenski, M. 1970. *Hasidim u-Mitnaggedim*, 2 vol. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Wilenski, M. 1988. *Ha-Yishuv ha-Hasidi be-Teveria*. Jerusalén: Mossad Bialik.
- Yakobson, Y. 1976. "Torat ha-Beriah shel R. Shneur Zalman miLiadi". *Eshel Beer Sheva* 1:307-368.
- Zaehner, RC 1961. *Misticismo Sagrado y Profano*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.
- Zeitlin, H. 1960. *Be-Fardes ha-Hasidut ve-ha-Kabbalah*. Tel Aviv: Yavneh.
- Zweifel, E. 1870. *Shalom 'al Yisrael, Parte I*. Zhitomir.
- Zweifel, E. 1873. *Shalom 'al Yisrael, Parte III*. Viena.

Índice

Los libros y autores aparecen en este índice solo donde se discuten en el texto y no donde se citan o simplemente se mencionan.

"Morada para Él entre los humildes",
27, 29, 30, 236 n.13, 253
n21

Abraham ha-Cohen, R., de Kalisk,
xvi, 20, 21, 168, 169, 170

Absorción en la divinidad, 187, 188,
244 11.2

Acosmismo, 49—57, 59, 63, 67, 74,
87.

93, 98, 105, 120, 143, 144,
199, 220.

238 nl, 253 n.27

"Luz adicional", 155, 156

Aharon Halevi Horowitz, R., de
Staroselye, xvi, Wii, 19, 37, 38,
140, 141, 153, 165, 182-183/192,
193, 198, 199, 200, 211, 233 IIS

Ahavah (amor), 172, 249 n.7

Anarquismo, 10, 11

Aniquilación (del mundo, del
Yesh, del yo), 28, 43, 71, 77,
173-178, 185, 186, 187, 188,
189, 199, 216, 249 nl (cap. 29)

Antinomianismo, 10, 209; praxis
antinomiana, 211

aprehensión, percepción, 106, 107,
138, 156, 160, 164, 171-172, 175,
176, 177, 178, 180, 181, 182,
183, 197, 199, 221-222; doble
ángulo de la percepción De la
existencia, 85, 88, 93, 131-137,
143, 146, 147; expandiendo los

límites de la percepción, 105, 106,
107

ARI véase Cábala luriánica, 21

Ascendente y Descendente, 27, 28,
30, 31, 213, 216, 244 n.2

Asher, R., de Stolin, 20, 22, 169

Un imperativo espiritual, 244 11.2

Avodah be-Bittul, (Voración en
aniquilación), 143-151, 173-178

Avodah be-gashmiut (Adoración en
la corporeidad), 14, 16, 135, 232
n.7

Avodah be-hipukh (Adoración en
inversión), 201 ver inversión

Ayin (infinito, nada, la esencia
infinita), 13, 25, 26, 27, 28, 33, 53,
69, 128, 131, 164, 172, 177, 183,
183;
238 n.6, 238 n.7

Hierro y Yesh, véase también

Hierro, Yesh,

30, 43, 52, 53, 64, 65, 67, 70, 72,
73,

75, 77, 94, 98, 107, 123, 127,
128-129, 131, 132, 205, 215, 217,
218, 220 transición de Hierro a
Sí, 108, 109, 128, 131, 185,

Ba'al Shem Tov, R. Israel ben Eliezer,
8, 18

Baruch, R., de Meziboz, 20

Behirut (claridad) 105

Beit Rabbi, xv, 38

269

Berger, Peter, XIX

Berur, Berurim (desenganche),

116, 117, 121, 122, 123, 203, 212,
243 n3, 252 n.12

BESHT, ver Ba'al Shem Tov

- Alma bestial, véase también Alma, 43, 104,
 105-106, 107, 119-124, 147, 198, 243 n.1, 11.2; como ocultación, 121; como manifestación de varios aspectos de la divinidad, 121; como inversión de Ayin a Yesh, 123; como separación, 119; como etapa De percepción, 119, 120; cambiante en su esencia, 119; percepción errónea de, 120; vistiendo el alma divina, 123
- Encuadernación, ver Hitkashrut
- Bittul ha-yesh (aniquilación), 14, 22, 27, 44, 75, 132, 133, 143-151, 153, 155, 156, 160
- Brawer, Avraham Itzhak, XVI
- Ruptura de los vasos, 70, 73, 74, 75, 134, 202, 203, 204, 205, 252 n. 12-13
- Buber, Martín, xviii
- Bunin, Hayim, xv
- Carisma: 3, 4, 6, 7, 9; autoridad carismática, 229 n.5, 230 n.8; inspiración carismática, 229—230; religiosidad carismática; 2, 8
- Coincidentia Oppositorum, ver Unidad de Opuestos, 69
- Mandamiento realizado por transgresión, 208; mandamiento en inversión, 209;
- Mandamientos, véase Estudio de la Torá y observancia de los mandamientos.
- Ocultación y manifestación, 116, 121, 122, 127, 131, 174, 178
- Ocultamiento y revelación, 80, 81, 84, 86, 87, 90, 100, 127, 131, 133, 149-150, 153, 155, 183, 253 n.21
- Ocultamiento, 84, 88, 89, 90, 100, 127, 131, 153
- Conciencia, 105, 106, 107, 121, 124, 128-129, 132, 137, 145, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 221 determinación de realidad e ilusión, 52; nuevas formas de conciencia religiosa, 140;
- Contemplación (Hitbonenut), 8, 27-28, 45, 76, 108, 120, 132, 185, 188, 191, 193, 194, 195, 247 (cap. 27) n1, n.2, 248 n.4, n.5, n.6, n.8; como estructura conceptual de la interpretación, 159, 162—163; como culto intelectual, 169, 170; como obligación religiosa suprema, 170. 171; controversia sobre, 164-165, 167-172, 193, 222, 233 n.6, 245 n.7, 248 n1—3; conocer a Dios a través, 171; contemplación mística ("Flash Of Lightening"), 164, 219, 220, 221; relativo a la teosofía cabalística, 163; tránsito de la contemplación al entusiasmo y al éxtasis, 188, 248 n.5, 251 n.4; adoración en, 159—165, 167-172
- Conciencia contemplativa, 14, 15, 16, 30, 57, 104, 107, 108, 120, 129, 138, 147, 157, 221
- Contracción, ver Tzimtzum
- Contradicciones, 57, 69.
- Creación, 62, 63, 64, 74, 79, 85, 103, 131, 181, 204 como vestidura de la esencia divina, 150; incompletitud de la creación, 153, 155; creación continua, 147, 149, 154, 155; propósito de, 116
- Costumbre de justicia, 7, 8
- Dan, José, xvi, xviii

- Negación de la experiencia empírica y sensorial, 51, 53.
- Negación de existencia sustancial a la realidad, 62;
- "Descenso con el fin de ascender"
201, 206, 207, 208, 209, 211, 216, 218, 251 nl, 253 11.16
- Devekut, (devoción extática, apego a Dios), 14, 16, 44, 71, 196, 200
- Oposiciones dialécticas, 245 n.7
- Teología dialéctica, 127, 128, 129, 131, 150, 220
- Teosofía dialéctica, 27, 33—34, 64, 65, 71; relaciones dialécticas, 77; cosmovisión, 221, 7.36 n. 15
- Dinur, Ben Sión, xviii, 1, 2
- Difusión de la doctrina Habad, 21 , 234 n.11, 245 n.2
- Difusión de la teosofía mística y de las doctrinas esotéricas, xii, 17, 18 167-168, 169, 170, 172, 193, 221,222
- Difusión de doctrinas espirituales, 139-141.
- Disolución del yo en la divinidad, 176, 177, 197 250 n.3; véase también absorción en la divinidad
- Despojo de la corporeidad, véase Hitpashtut hagashmiut, Hafshatat hagashmiut
- ser divino, 79
- Dialéctica divina, 25, 64—65, 68, 69, 150, 151, 153, 157, 217, 218
- Emanación divina, 79, 80, 86, 138, 159, 161-162
- entidad divina, 43
- esencia divina, 49, 51, 54, 59, 61, 65, 73, 98, 176, 181, 217-218; dos aspectos contradictorios De, 148
- inmanencia divina, 43, 51, 56, 57, 79, 83, 84, 85, 89, 93, 94, 160, 181, 182, 196; ver también Trascendencia e inmanencia
- Afluencia divina, 28
- lenguaje divino, 103;
- Manifestación divina, 122, 149-150,153-154, 155, 200; por inversión, 116, 117, 118; finalización de, 116
- Divino opuesto, 64
- Punto de vista divino, 53, 54, 55, 56, 60, 61, 62, 73, 75, 76, 77, 93, 94, 98, 105, 137, 138, 143, 146, 147, 156, 174, 178, 180, 199
- presencia divina, 13, 14, 17, 18, 43, 59; igualdad de, 45, 49, 51, 67, 86, 87, 88, 93, 100, 217, 218, 239 n.3
- Revelación divina (manifestación de la divinidad), 62, 63, 64, 65, 70, 71, 73, 75, 76, 77, 81, 86, 88, 122, 123, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 217, 218
- Alma divina, véase también alma 43, 104, 105, 107, 115-118, 123, 145, 180, 181, 242 nl; y el alma bestial, 115; y la transformación del alma bestial, 115; descenso de, 116; fuente divina De, 115; vestimenta / ocultación de, 115; anhelo de volver a su origen, 115
- Trascendencia divina, 43, 56, 57, 94, 99-100, 133, 154, 159, 181. 182, 183, 189
- Unidad divina, 13, 43, 52, 61, 62, 67, 84, 85, 86, 87, 94, 97, 99, 100, 143, 144, 159, 160, 161, 162, 171, 175, 176, 178, 181, 182, 186, 220,221

- ventajosos divinos versus humanos , 93, 94, 98, 137, 138, 143, 146; contradicción entre los dos puntos de vista, 99; punto de vista humano y punto de vista divino, 98;
- Vitalidad divina, fuerza de vida divina,
Fuerza vital divina, 13, 34, 43, 55, 61, 65, 76, 159
- Plenitud divina (Shelmut ha-El), plenitud o perfección divina, 22, 62, 63,-65, 70, 131, 149-150, 153-157, 180, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 218, 214, 218, 221, 239 nl
- voluntad divina, 68, 71, 76, 204, 208, 211; testamentos duales contradictorios, 218; dualidad De voluntad divina, 128, 131, 133, 134, 135, 150, 153, 213, 214, 235 n.8
- Culto divino, 13, 16, 20, 27, 30, 34, 41, 56, 70, 71, 95, 98, 127-129.
- Adoración divina (Continuación)
131-138, 140, 141, 156-157, 159-160, 163, 165, 170, 171, 173-178, 195, 201, 204, 211, 218, 220, 221; como motivo de preocupación para la comunidad en general, 234 n. 14; controversia sobre los fines de, 141, 143, 244 n.4; carácter dialéctico de, 244 n.4; diversas miradas De, 236 n.14, 236 n.16, 244 n.4; dualidad en, 131-138, 213; efecto sobre el proceso cósmico, 154; metas De, 198, 199; ilusión en, 195; relatividad de, 197; respondiendo a dos voluntades divinas, 133; espiritualismo y aespiritualismo, 132, 133, 134; dos aspectos de, 148; dos imperativos, 132, 133; adoración a través de la auto-aniquilación 143—151
- Divinidad y cambio, 83—84, 85, 86, 87, 90, 99
- La divinidad como proceso dialéctico, 25, 64-65, 68, 69, 154, 209
- La divinidad como proceso, 154; trascendencia aparente De, 159; como equiparación de opuestos, 218, 220; como única esencia, 159; paradoja divina, 176, 180, 181; dibujo de, 207, 208, 211, 214, 216, 236 n.13; conocimiento de Dios, 172; doctrina mística de la divinidad, 49, 220; fuente de vitalidad, 159
- Douglas, María, XIX
- Dov Baer, R., de Lubavitch, hijo de Shneur Zalman, xvi, xvii, 19, 27, 28, 30, 31, 37, 141, 161, 164, 165, 170, 192, 193, 194, 196, 199, 200, 233 n.5
- Dov Baer, R., el Maguid de Mezhirech, xii, xv, 9, 17, 18, 19, 21, 88, 149
- Doble sentido en toda existencia, 13, 25-31, 33, 34
- Doble sentido De la divinidad, 153; doble rostro de la existencia, 15
- Dualidad de la existencia, 127, 128, 129, 131 Dubnow, Simeon, I, 10
- Éxtasis, ver también Hitpa'alut, 185, 187, 188, 191-200, 249 n.7, 259 n.8, n.9; éxtasis divino, 192, 196; expresión externa De, 192; De toda esencia, 196—197; de la carne, 196; del corazón, 191, 194; de la mente, 191, 194; posibilidad de realización, 198; éxtasis verdadero y falso, 195—196, 197

- Ehaphkha t (vuelco) 22
 Eisenstadt, Shmuel Noé, xix
 Elevación del mal, 121.
 Eliade, Mircea, xix
 Elías, R., Gaón de Vilna, 9, 17, 20
 Experiencia empírica, 108, 119—120
 Espacio vacío, 80
 Envolvimiento en el infinito, 183,
 248 n.5; ver también absorción,
 aniquilación, disolución,
 incorporación
 Entusiasmo, Ver Hitpa'alut
 Igualdad de la presencia divina, 217,
 218, 239 n.3
 Ecuación, ver Hashvaah
 Ecuanimidad (Histavut 16
 Esoterismo, 21, 193, 194, 195, 222
 Esencia y manifestación, 73—77.
 Etkafya (sumisión), 22
 Ettinger, Shruel, 2
 Mal, 42, 117, 121, 201, 202, 203, 204,
 209, 212; y rompimiento de las
 vasijas, 202—204; como opuestos
 divinos 201—202; igualdad del
 bien y del mal, 217;
 La existencia como ilusión, 108;
 Exoterismo, ideología de, 248 n.6;
 ideología de exoterismo
 cabalístico, 234;
 n.10; orientación mística de, 222
 Ampliación y retirada, 26, 27
 Ojos de la carne, 14
 Ojos del intelecto, 14
 Fe, 249 n.2; fe agnóstica, 180; como
 exaltación mística, 180; como
 principio superracional, 181; fe y
 conocimiento, 172, 182; fe que
 trasciende el intelecto y la
 comprensión, 179—183; fe
 sencilla, 169-170, 172, 182
 Frankismo, 10, 231 n.13
 Gaón de Vilna, véase Elijah, R., Gaón
 de Vilna.
 Prenda (levush), 73, 84
 Geertz, Clifford, XIX
 Dios, véase también divino,
 divinidad entidad única, 61;
 unifica los opuestos, 67 "Unidad
 de los opuestos", 67; Voluntad de
 71, 76
 Verde, Arturo, xvii
 ha-Rav mi-Liadi u-Miflegat Habad: xv,
 38
 Haatakah (desplazamiento), 22
 Habad, xii—xiii, 19, 20; y tradición
 halájica, 23; y sus oponentes, 20,
 21; libros y cartas Of, 19, 37-39,
 192, 195, 237 ml, 11,2; teosofía
 dialéctica Of, xiv, 30, 34—35;
 véase también Teosofía dialéctica;
 culto divino Of, xiv, 30; véase
 también Adoración divina; historia
 y etapas de desarrollo, 232 n. l, n.2,
 245 nl; controversias internas de,
 193, 222, 233 n.6, 245 n.7;
 Maestros de Habad, w;
 Movimiento Habad, 19, 191;
 Habad misticismo, 20, 68, 180,
 221; Concepción paradójica de
 Habad, xiv, véase también
 Paradoja; Habad renovación
 religiosa, xiii, xiv; Enseñanzas de
 Habad, 139; Habad pensó, 26
 Haberman, A-VI., XVI
 Hafshatat ha-gashmiut, ver despojarse de
 la corporeidad y Hitpashtut hagasmuit
 Halamish, Moshé, xvii
 Halperín, Israel, 2
 Hamshakha el ha-yesh (tirar hacia abajo
 Del influjo divino), 27, 29, 30, 31,
 44,

- 71, 72, 128, 131, 132, 133, 135, 136,
155, 156; hamshakhah vegilui, 44
- Harán, Raya, xvii
- Hashvaah (igualación), 22, 67—72, 93, 100; fuente luriánica, 68; como proceso dinámico, 68; igualación de opuestos, 218
- Hasida u-frisha (justa y reclusa), 7
círculos jasídicos, 7, 8, 9
- Críticas jasídicas contra Habad,
20-21, 167, 168, 169, 170, 221-222,
248-249 n. 3
- Ethos jasídico, 14, 15
movimiento jasídico, 1
- Conciencia social jasídica, 3; y crisis social, 1—2; organización social, 6, 231 nl; trascendencia social, 231 nl
- espiritualidad jasídica, 6
- Enseñanzas jasídicas, 170;
- Visión jasídica del mundo, 6, 9, 13—18
- Hasidim u-Mitnaggdim (Hasidismo y sus oponentes), xvi, 9, 10, 17, 140
jasidismo, culto divino, 13; ver Culto divino
- Hasidismo, antecedentes históricos y desarrollo, 1, 2, 3, 4, 7—11, 229 nl, 231 nl, 231 n.8
- jasidismo, despertar religioso, 2
- Hayim Vital, R., 83
- Hayim, R., De Volozhin, 20, 232 n.7
- Hazazah (transformación), 22, 172, 249 n.7
- Hieimann, HM, xv, 170
- Jesed y Din, 90
- Hillel, ben Meir, R., de Parish, 37
- Hillman, David Zevi, xvi
- Hipukh (inversión, inversión), 22, 63, 64, 67, 71, 75, 116, 117, 118, 121, 128, 131, 149-150, 154-155, 201
- Hishtalshelut (encadenamiento interconectado), 161, 162
- Hishtavut (ecuanimidad), 14
- Hitbonenut, ver contemplación
- Hitkalelut (inclusión dentro de la divinidad), ver Incorporación dentro de la unidad divina
- Hitkalelut mi-kol haHaphachim (Inclusión de todos los opuestos), 63, 64, 70, 203
- Hitkashrut (vinculante), 230 n.7
- Hitlahavut, véase Hitpa'alut
- Hitpa'alut (éxtasis, entusiasmo), 22, 132, 145, 163, 164, 165, 172, 175, 177, 194, 195; entusiasmo divino, 196; entusiasmo externo, 196; adoración con entusiasmo, 197; véase también Éxtasis, entusiasmo místico Hitpashtut (expansión), 25
- Hitpashtut hagashmiut (despojo de la corporeidad), 14, 16, 28, 31, 90
- Hodaah (reconocimiento), 182, 183
- Punto de vista humano, véase también
Punto de vista divino, 61, 75, 76, 77, 98, 99, 199
- lggrot Ba'al ha-Tanya: xvi, 17, 21, 38
lggrot Kodesh: 38
- Ilusión, véase también Realidad como ilusión, 120, 129, 160, 161, 176, 178, 182, 195, 196, 197, 199
- Imaginación, 198, 199, 200, 247 n.11
- Imitatio dei, 208.
- Inmanencia, doctrina de, 16, 17, 43, 50, 250 n.3, 231 (cap. 4) n. 1, n.2
- "Conócelo en todos tus caminos", 15

- Incorporación a la unidad divina, 44, 63, 64, 70, 174, 176, 177, 215, 253 n.21; véase también abarcamiento
- Infinito, 79, 80; dos aspectos de, 99
- Inge, William Ralph, XIX
- Integración de opuestos, 204;
- Inversión, véase Hipukh, 63, 64, 71, 131, 147, 155, 201-218; y antinomianismo, 209; y la dialéctica divina, 204; como misión teúrgica, 214, 218; en conflicto con los valores normativos, 208; divina dialéctica de, 209; inversión de opuestos, 203; doctrina nihilista de, 217; revelación por inversión, 201—203; inversión de inversión, 202; dos inversiones, 203; adoración en inversión, 208
- Israel ben Eliezer, Ba'al Shem Tov, véase Ba'al Shem Tov, R. Israel
- Isaac, R., de Drohobycz, 8
- Jacob Joseph, R., de Polonnoye, 18,
- Jacobs, Luis, XVI
- Cábala y jasidismo, Xii, 5—6
- Cábala, 5—6; y jasidismo, xii; como deber religioso, 161; estudio intelectual de, 161; difusión y restricción de (véase también tradición esotérica y difusión de la doctrina esotérica), 168—169, 170
- conceptos cabalísticos, 13; comprensión literal de los conceptos cabalísticos, 81, 82, 83, 86, 87; véase también Cábala luriánica, Tzimtzum
- Pietistas cabalísticos, 7, 8
- Pensamiento cabalístico, xi, 17, 26, 63, 103, 139, 157, 159-160, 161, 163, 165, 167, 208-209, 221; e interpretaciones corporales, 167, 168; y tradición esotérica, 167—168;
- Tradición cabalística, Xii, 213, 221
- Cabalistas, 2
- Katz, Jacob, xviii, 2
- Kavanah, Kavanot (Intención mística), 16, 199
- Kelipah, Kelipot (cáscara), 77, 205, 206, 207, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 218 Kelipat Nogah, 108
- Conocimiento y amor, 172; aniquilación de, 180, 182; de Dios, 167-172
- Kuntres ha-Hitbonenut (Tratado sobre la contemplación), 38, 161, 164, 165, 192, 195
- Kuntres ha-Hitpa'alut (Tratado sobre el éxtasis), xvi, 38, 192, 195, 197, 251 n.5
- Lengua, lengua divina, 103; Visión cabalística, 103.
- crisis de liderazgo,
- Punto de vista divino, 99, 137,
- Legabay Didan (con respecto a nosotros), Human View Point,
- Levi Strauss, Claude, XIX
- Levine, Shalom Dov Baer., xvii
- Likutei Amarim: ver Tanya
- Loewenthal, Neftalí, xvii
- Cábala luriánica , 7 , 21 , 26 , 68 , 70 , 70 .
- 79 , 80 , 81 , 85 , 87 , 108 , 121 , 153 ,
- 156, 164, 199, 201, 202-205, 206, 213, 215, 24411.4, n.5, 249 (cap. 30)n.3
- maguid de bar,

- Maggid de Mezhirech, ver Dov Baer, R., el Maggid de Mezhirech
- Manifestación a través de reversión o inversión, ver Hipukh
- Manifestación, véase también Revelación divina, 73-77.
- Menajem Mendel, R., ha-Tsemach Tsedek, 20, 37
- Menachem Mendel, R., de Vitebsk, 168, 169
- Mesirut Nefesh (sacrificio del alma, liberación), 133, 155, 157, 185-189, 215, 216, 218, 242 n.5, n.6, n.7, 11.8, n.9 250 nl, n.2, 253 n.24, n.26
- Mesianismo, 2
- Metamorfosis, 145
- Controversia de Minsk, 21
- Mitnaggdim, ver también Habad y sus oponentes, 9, 10, 16, 17, 21
- Mondschein, Yehoshua, Wii
- Moisés Cordovero. R., doctrina de tzimtzum, 50, 81
- Despertar o excitación mística, 8, 35, 162, 163
- Conciencia mística, 180;
- Contemplación mística, 219, 220, 221
- Entusiasmo místico, exaltación mística, 177, 186, 191-200
- Experiencia mística, 3, 13, 179, 219; y autoridad, 200; experiencia mística falsificada, 250 (cap. 32) n.3, 251 nl(); interpretación de, 179, 192, 193; sentido del esfuerzo místico, 197; relatividad y pluralismo Del logro místico, 198-199
- Mística "Escalera de la Ascensión", 15, 195, 196, 198
- Teología mística, 3, 41
- Transformación mística, 145, 146 como resultado de la contemplación, 172;
- Unión mística, 134, 147, 163, 174, 176, 182, 187, 188, 196, 250 n.3, n.4
- Nachman, R., de Horodenka, 8
- Nachman, R., de Kosovo, 8
- Nada, ver Ayin, Ayin y Yesh, Sí, 29, 30, 53, 108, 138, 143, 145, 159, 164, 189, 217, 220-221, 241 n.3
- Nefesh ha-hayim: 20
- Nefilat Apayim (autopostroación), 186, 215, 216, 218
- "Nuevas extensiones", ver Hamshakha 155, 156
- Doctrinas nihilistas, 208, 217;
- Práctica religiosa nihilista, 214;
- Anulación del ser, 16, 22, 68, 76, 246 norte. 8; véase también Bittul ha-yesh
- Obliteración del Yesh, 186, 187, 189
- Omnipresencia de Dios, 13, 16, 17
- Opuestos, 235 11.9 Carácter transformador De, 221
- Otto, Rodolfo, xix
- Panenteísmo, 69
- Panteísmo, 60, 62, 65
- Paradoja, 56, 97-100, 145, 180, 181, 183, 206, 220, 221; ser y nada 97; en Pensamiento místico, 241 (cap. 18); existencia paradójica, 57; afirmación paradójica, 61; conciencia paradójica, 175; unidad paradójica, 69; paradoja De la unidad y la pluralidad, 70; Paradox (Continuación) ver también Yesh ve-ayin realidad como desprovista

- de sustancia divina y unida a ella, 97; unidad y división, 97; ver también, Yihud
- Parsons, Talcott, xix
- Pelé (maravilla, maravilla), 22, 69
- Percepción, 220, véase aprensión.
- "Permeando todos los mundos", 33, 56,
59, 100, 133, 156, 157, 177, 186
- círculos pietistas, 2, 7
- Pinchas, R., de Korycz, 8
- Polonia, comunidad judía, 1
- Literatura polémica, 20
- becas cabalísticas prejasídicas,
- Espiritualismo quietista, 31, 244 n.2
- "Levantamiento de las chispas", 14, 71, 213,
215
- Rapoport-Albert, Ada, xvii
- Disolución extática del alma, 163, 187, 188, 189
- Ratso va-Shov (ascendente y descendente), 29, 3(), 31, 33, 41
- La realidad como ilusión, 49, 50, 51, 53—54, 55, 56, 199
- Realidad, 59, 60, 106; como ocultamiento de la divinidad, 106; como desprovista de divinidad, 176; como carente de esencia autónoma, 143; como todo dialéctico, 128; como existente dentro de una paradoja, 181, 182; como manifestación de la esencia de Dios, 55, 61; como realidad material, 14; como objeto de contemplación, 162; como entidad separada, 60, 106; como entidad única, 60; no tiene sustancia, 60; naturaleza ilusoria Of, 147 199; incluidos en la esencia divina, 59; interpretación de, 220—221; esencia paradójica de, 220; separado de Dios, 60; verdadera comprensión de, 165; unificado con la divinidad, 146
- Realización y aniquilamiento, 26, 27
- Renovación religiosa, 3
- Restauración, ver Tikkun
- Inversión, véase hipukh; inversión doble, 64, 75; manifestación por inversión, 116, 117, 118, 121, 154, 155
- movimiento sabateano, 2, 10, 167, 208, 211; y Hasidismo, 231 n. 13, discurso de, 211; doctrina de, 216
- Sacrificio del alma, ver Mesirut
- Néfesh
- Santidad, 206, del pecado, 208, 209, 215
- Schatz, Rivka, xvi, xviii
- Scholem, Gershom, xviii, xiv, xv
- Abandono propio, 185—186, 188—189, 197
- Abnegación o aniquilación, 16, 246 n.3, n.5
- Experiencia sensorial, 76, 220
- Servicio en la corporeidad, ver 'Avodah be-gashmiut
- Shevirah (rompimiento), véase Rompimiento de las vasijas
- Shils, Eduardo, xix
- Shlemut ha-El (integridad divina), véase totalidad divina
- Shlomo, R. de Lutsk, 88
- Shlomo, De Karlin, 20
- Shneur Zalman, R. De Liadi, xiii, w, xvi, 17, 19, 21, 26, 27, 37, 52, 68, 139-140, 153, 160, 167-171, 197-198, 232-233 n.2, 234 n.12,
- Shomer Emunim: 82

- Sin, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 215;
 como "necesidad de la hora", 211;
 como acción religiosa, 211, 212; dos
 concepciones de, 214; adorar a través
 del pecado, 210;
- Sitra Ahra (el adversario), 77, 201, 202,
 203, 205, 206, 207, 208, 212,
 214, 215, 252 n.5
- Salomón Maimón, 149
- Alma, véase también Alma divina,
 Alma bestial, dos almas, 33—34,
 41, 103-124, 163, 180, 181, 242
 n.5,
 n.6 11.7. n.8, n.9; percepción
 alterna de, 110*, y el significado
 dual de la existencia, 106; como
 reflejo de varios aspectos de la
 divinidad, 109, 113, 116, 117, 123;
 relación dialéctica con la
 divinidad, 104; estructura
 dialéctica De, 109, III; Almas
 divinas y bestiales, 108, 109, 111,
 112, 113, 116, 120; Doctrina
 Luriánica De, 108;
- Doctrina cabalística del alma,
 104, 115; carácter metamórfico,
 106; pasión del alma, 162, poder
 de transformación, 124;
 disolución extática del alma, 163,
 187, 188, 189; sacrificio del alma,
 185-186, 187, 188; dos categorías
 de aprehensión, 110, 111, 120;
 unidad de los opuestos, 104,
- Culto espiritual, xii, 139—140, 141,
 148, 157, 160, 169, 171, 172, 188;
 referente a la autoridad y
 autonomía, 200; criterio
 concordante para, 191, 194;
 confrontación sobre objetivos de,
 191—200; confusión en la
 implementación de, 193—194;
 relatividad de, 197, 198, 199;
 excitación espiritual, 140;
 exaltación espiritual espuria, 192;
- Espiritismo, IO; aespiritualismo, 244
 n.2
- Steinman, Eliezer, XVI
- Steinsaltz, Adin, xvii
- Piedra, Walter Terrence, xix
- "Despojarse de la corporeidad 14,
 16, 28,31, 145, 160, 167, 172,244 n.2
- "Rodeando todos los mundos", 33,
 154, 156, 157, 177, 183, 244 n.6
- Tania, Likkutei Amarim: xvi, 17, 18,
 19, 139, 233n.3
- Teitelboim, Mordejai, xv, 38
- 'No hay nada más aparte de Él',
 "No hay nada más" 54, 59, 6), 62
- Pensamiento, 14, 15, 16 tres tipos
 principales, 173—17;
 aniquilación en el
 conocimiento, 174—175;
 aniquilación que trasciende el
 conocimiento, 174; adoración
 en aniquilación, 173—178
- Tikkun (restauración), 70, 74, 75,
 134,
 203, 204, 205, 252 11,13
- Tishby, Isaías, xvi
- Estudio de la Torá y observancia de
 los mandamientos, 28, 30, 44, 71,
 132, 134, 244 n.2, n.3
- Tratado sobre contemplación, véase
 Kuntres ha-Hitbonenut
- Tratado sobre el éxtasis, véase Kuntres
 haHitpa'alut
- trascendencia e inmanencia,
 93-95, 97-100, 135, 148, 155-157,
 181, 182, 183, 189,241 n.1-2
- Transformación de Yesh en Ayin, 28,
 108, 109, 112, 215
- Transformación, 108, 109; en la
 conciencia, 112 carácter
 transformador de todo ser,

- 70-72, 203, 209, 237 n.7
- Transgresión, 207, 208, 210, 211, 212, 214, 217
- Transición de lo infinito a lo finito, 63, 69, 70, 74, 180
- Tsavaat ha-RIBASH: 15, 17
- Tsemach Tsedek, ver Menajem Mendel, R., ha-Tsemach Tsedek
- Turner, Víctor, xix
- "Dos opuestos dentro de un mismo sujeto", 135, 97-100, 176, 177, 179, 180, 182, 220
- Dos miradores o dos ángulos de visión, 33, 60, 75, 76, 85, 88, 93, 131, 136-137, 143, 146, 147
- Tzimtzum, (retirada o contracción), 26, 57, 77, 79-91, 204, 240 (Cap 16) n.1-13, 243-244 n.3; como "01am y he'alem (mundo y ocultación), 89; como ocultación, 80, 81, 84, 86, 90; como fenómeno de la corporeidad, 83, 84; como condición previa a la emanación, 87; como proceso, 80, 85, 87; aplicado a los mundos inferiores, 85; Tzimtzum (Continuación) como contracción en la sustancia divina, 86; como morada divina en los mundos inferiores, 90; como manifestación divina, 80, 86, 90; como extensión vitalidad divina, 88, 89, 91; como limitación, 90—91; como nada, 84, 85; como anterior a la emanación divina, 87; como reducción de la luz divina, 89; como retiro 79, 80, 81, 86, 90; en Lurianic Kabbalah, 21, 79, 81, 87; interpretación literal de, 81, 82, 83, 84, 85, 86; tensión entre el texto luriánico y la interpretación jasídica, 86—87, 91
- Bajo la colina Evelyn, xix
- Unificación de opuestos, 218, ver Unidad de Opuestos unio
- Mystica, 179, 250 n.3, n.4 ver unión mística
- Unidad de Opuestos, 25, 26, 27, 43, 62, 67, 68, 69, 70, 106, 117, 127, 128, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 153, 174, 175, 176, 179, 180, 182, 208, 209, 214, 218, 220, 221; en Pensamiento cabalístico y místico, 234-5 n.1; significado mítico, 235 n1
- Unidad, ver Yihud
- Vasijas, Rotura De 70, 73, 74, 75, 202, 203, 204, 205; dejando las vasijas, 134; límites de, 155; revelación en el, 155; acomodarse en las vasijas, 134
- vulgarización de la expresión mística, 192, 196, 250 (cap. 32) 113
- Weber, Max, XIX
- Weiss, José, xv, xviii
- Werblowski, Zevi, xvii Plenitud, véase Plenitud divina
- Wilenski, Mordechai, xvi, 10
- Retiro, ver Tzimtzum
- Mundo, condición de existencia discriminada, 62; desprovisto de sustancia, 61; inclusión en la esencia divina, 59; manifestación de la esencia divina, 62; realidad De, 59; mundo y Dios, 59-61
- Adoración en aniquilación, ver 'Avodah be-bittul, Bittul
- Adoración en la corporeidad, véase 'Avodah be—gashmiut
- Adoración en inversión, ver 'Avodah behipukh, Hipukh

Adoración, ver Adoración divina

Yeridah letsorekh 'aliyah, ver Descenso
con el propósito de ascender

Yesh (ser), 13, 14, 26, 53, 56, 67, 99,
100, 122, 124, 136, 137, 138, 145,
146, 147, 148, 150, 160, 161, 172,
173, 174, 175, 176, 177, 180, 182,
185, 187, 189, 200, 205, 207, 213,
215, 217, 218, 220, 235 n.3, 238
n.3, n.7; actualización de, 77; y el
proceso de creación, 74, 77; como
ocultamiento, 76; como ilusión,
199; como manifestación en el
Ayin, 75; concepción dual del
Yesh, 77; manifestación en el
Yesh y aniquilamiento del Yesh,
71; manifestación de la divinidad
en el Yesh, 71; manifestación de,
75—76; anulación del Yesh 77,
132, 143—144; potencia De, 75—
76, 77; remoción de, 195, 197,
198, 199 actitud transformadora
hacia el Yesh, 73 ; Yesh como
carente de realidad, 52;

Yesh y Ayin, ver Ayin y Yesh

Ayin Yesh

Yihud (unidad, unificación), 27, 28,
132, 133, 155, 180

Yihud Elion (unidad superior) 28,
132, 155, 181

Yihud Tahton (unidad inferior), 28—
29, 155

Yitshak Isaac Epstein, R., de Homel,
37

Yoseph Irgas, 82

Índice

Zaehner, Charles Robert,
XIX

Zeitlin, Hillel, xvi

279

Zóhar, 26

Zvi Hirsch, R., de

Zydaczow, 21

lo paradójico

Ascenso a Dios

La teosofía cabalística del
jasidismo de Habad

Raquel elior

Traducido del hebreo por Jeffrey M. Green

Debido a su vitalidad espiritual, su continuidad creativa, su variedad social y su alcance, el Movimiento Hasídico es un fenómeno espiritual destacado y un digno sucesor de la tradición mística de la Cabalá. Establecido en el siglo XVIII, el movimiento Habad estableció una doctrina que exponía ideas místicas que apoyaban la búsqueda de Dios.

Este libro es un estudio de esta doctrina jasídica de Habad, una doctrina que se concentra en percibir la divinidad: su esencia, su naturaleza, las etapas de su manifestación, sus características, su perfección, sus diferentes voluntades, sus procesos y el significado de su revelación. . Esta concepción generó una profunda transformación en el culto religioso y una gran controversia en el mundo judío.

Rachel Elior es profesora en el Departamento de Estudios Judíos de la Universidad Hebrea.

Un volumen de la serie SUNY en

Judaica: hermenéutica, misticismo y religión
Michael Fishbane, Robert Goldenberg y
Arthur Green, editores

PRENSA DE LA UNIVERSIDAD ESTATAL DE NUEVA
YORK

ISBN 0-7914-1046-3



9 780791 410462