

EL
Bahir

Índice

Introducción	9
El Bahir	25
Comentario al Bahir	105
Notas a la introducción	205
Notas al Bahir	211
Bahir (texto hebreo)	227
Índice analítico	255

Índice de Figuras

Fig. 1. El Espacio Vacío resultado del Tzimtzum, con el delgado Hilo de Luz que alcanza su centro.	22
Fig.2. La letra <i>Bet</i> , en donde se ve cómo tiene una cola detrás (a la derecha) y está abierta al frente.	30
Fig.3. La <i>Alef</i> , mostrando la <i>Bet</i> en su cola.	30
Fig. 4. Cómo la <i>Guimel</i> se transforma en una <i>Dalet</i> , y luego en una <i>Heh</i>	34
Fig. 5. La <i>Dalet</i> con una <i>Pataj</i> arriba y tres puntos que representan la <i>Segol</i> a un lado.	36
Fig. 6. La <i>Tzadi</i> , donde se muestra cómo se construye a partir de una <i>Nun</i> y una <i>Yod</i>	44
Fig. 7. La <i>Alef</i> consta de dos <i>Yod</i> y una <i>Vav</i>	153
Fig. 8. Las Sefirot.	166
Fig. 9.	167
Fig. 10. Los Treinta y dos Senderos.	174

Tablas

La triple disposición de las Diez Sefirot	130
Las vocales y las sefirot	131
Los cuatro niveles	139
Los cinco niveles del alma	141
Las personificaciones	146
Las cuatro formas de deletrear YHVH	154
Las Sefirot y los nombres de Dios	162
Sefirot y representación antropomórfica	164
Niveles de Expresión	170
Los doce nombres	225

Introducción

EL BAHIR es uno de los textos más antiguos e importantes de toda la Cábala clásica. Hasta la publicación de El Zohar, El Bahir fue la fuente originaria de enseñanzas cabalísticas con mayor influencia y más ampliamente citada. Se la cita en prácticamente todos los libros principales de Cábala, el más antiguo de los cuales es el comentario del *Sefer Yetzirah* de Raavad¹, y Rabí Moshé ben Najmán (Rambán) lo cita en numerosas ocasiones en su comentario de la Torah². EL Zohar también lo parafrasea y cita muchas veces³.

El nombre *Bahir* deriva del primer versículo citado en el texto (*Job* 37,21): “Y ahora no ven luz, hay un resplandor en los cielos”. Se le llama también el “Midrash de Rabí Nehuniah ben Hakaná”, sobre todo en Rambán. Podría ser porque el nombre de Rabí Nehuniah aparece nada más comenzar el libro, pero muchos cabalistas de hecho le atribuyen el Bahir a él y a su escuela⁴. Algunos le consideran el texto cabalístico escrito más antiguo⁵.

Aunque el Bahir es un libro bastante pequeño, unas 12.000 palabras en total, fue tenido en gran estima por aquellos que se acercaron a sus misterios. Rabí Judá Jayit, un destacado cabalista del siglo XV, escribe: “Haz de este libro una corona para tu cabeza”⁶. Gran parte del texto es de muy difícil comprensión, y Rabí Moshé Cordevero (1522-1570), director de la escuela de Cábala de Safed, dice: “Las palabras de este texto son resplandecientes (*bahir*) y brillantes, pero su resplandor puede cegar el ojo”⁷.

El Bahir se publicó por primera vez alrededor de 1176 en la escuela cabalística de La Provenza, y circuló en forma de manuscrito entre una audiencia limitada. La primera edición impresa apareció en Amsterdam (1651) y se imprimieron sucesivas ediciones en Berlín (1706), Koretz (1784), Shklav (1784) y Vilna (1883). La mejor edición es la editada recientemente por Rabí Reuvén Margolius, publicada en 1951 junto con su comentario, *Or HaBahir* (“Luz del Bahir”). Nuestra traducción se hizo básicamente partiendo de esta edición.

EDICIONES DEL BAHIR

1. Amsterdam, 1651 (junto con *Mayim HaJojmah*), 12 pp.
2. Berlín, 1706 (junto con *Mayim HaJojmah*), 4º, 13 pp.
3. Sklav, 1784, 12º, 25 pp.
4. Koretz, 1784
5. Lvov, 1800
6. Lvov, 1830
7. Lugar desconocido, 1849 (formando parte de *Jamishah Jumshey Kabbalah*), 12º.
8. Lvov, 1865, 32 pp.
9. Vilna, 1883, 42 pp.
10. Vilna, 1913, 8º.
11. Jerusalén, 1951 (Edición de Margolies), 4º, 94 pp.

El primer comentario del Bahir lo escribió en 1331 Rabí Meir ben Shalom Abi-Sahula, discípulo de Rabí Shlomó ben Abraham Aderet (Rashbá), y se publicó como anónimo con el título *Or HaGanuz* ("La luz escondida"). Las notas de la primera parte del Bahir (hasta la 36) las escribió Rabí Eliahu, el Gaón de Vilna (1720-1797), y están incluidas asimismo en la edición de Margolius. Rabí Eliahu ben Eliezer de Candia, David Javillo y Meir Poppers escribieron también comentarios que sólo existen en manuscrito.

Flavius Mitridates tradujo el Bahir al latín a finales del siglo XV, pero su traducción es literal y casi imposible de entender. Gerhard (Gershom) Scholem publicó una traducción alemana en 1923. Ésta es la primera traducción inglesa del Bahir.

El Autor

La mayoría de los cabalistas atribuyen el Bahir a Rabí Nehuniah ben HaKaná, un sabio talmúdico del siglo primero y el principal místico de su generación. Parece que esto se debe a que él es el sabio que abre el texto, así como al hecho de que se sabía que era el director de una importante escuela mística que prosperó en Tierra Santa. Aparte de esta tradición, sin embargo, habría en el texto muy poca evidencia interna que apoye esta atribución.

La atribución a Rabí Nehuniah parece sorprendente por otra razón, y es porque después del primer párrafo su nombre no se vuelve a mencionar en el texto. Una posibilidad interesante es que Rabí Amorai, que juega un papel importante en el Bahir, sea en realidad un seudónimo de Rabí Nehuniah. Un estudio cuidadoso indica que este misterioso Rabí Amorai, que es mencionado nueve veces en el texto, es realmente la fuente de las principales enseñanzas que encontramos en el Bahir⁸. En la última sección de esta introducción se comenta una posible razón de por qué este seudónimo no se usa en el primer párrafo.

Rabí Amorai es particularmente intrigante, ya que su nombre no se encuentra en ningún otro lugar de la literatura clásica judía. Todos los intentos de identificarle han resultado fútiles, y muchos suponen que es un nombre ficticio. Es más probable la suposición de que era un seudónimo que Rabí Nehuniah utilizó. La palabra Amorai significa "oradores," y podría indicar que Rabí Nehuniah era el principal portavoz del grupo y que la forma del plural se usaría en señal de respeto. El uso de este tipo de seudónimo no debería sorprendernos demasiado, ya que encontramos otros ejemplos en el Talmud. Esta hipótesis también se apoya en el hecho de que los otros sabios del Bahir hablan de Rabí Amorai con el máximo respeto y ponen gran esmero en explicar sus enseñanzas⁹.

Aunque a Rabí Nehuniah ben HaKaná se le menciona pocas veces en el Talmud, esas citas no dejan ninguna duda de la importante posición que ocupa. De joven estudió en la escuela de Rabí Yojanán ben Zakkai, incluso a pesar de que ya había sido ordenado rabino. En una ocasión, Rabí Yojanán pidió a sus discípulos que interpretaran un versículo bíblico, y cuando rabí Nehuniah contestó, el primero dijo que la explicación de Rabí Nehuniah había sido mejor incluso que la suya propia¹⁰.

Rabí Nehuniah era oriundo de Meaux¹¹ y aparentemente era lo suficientemente rico como para tener sirvientes, que se levantaron para defender su honor en una ocasión¹². Alcanzó una edad proveya, y cuando le preguntaban la razón, contestaba que era porque nunca se había aprovechado de la desgracia ajena, nunca se había llevado el rencor a la cama, y siempre había adoptado una actitud relajada con respecto al dinero¹³.

La principal búsqueda de Rabí Nehuniah fue la interpretación precisa de la Torah y fue él quien enseñó a Rabí Ishmael (ben Elisha) cómo interpretar correctamente cada palabra¹⁴. Fue a partir de esta tradición que Rabí Ishmael expondría más tarde sus famo-

tos trece principios para interpretar la Torah¹⁵. La opinión de Rabí Nehuniah acerca de la ley judía también se cita en numerosas ocasiones en el Talmud¹⁶, y un antiguo Midrash le cita en lo concerniente al poder del arrepentimiento¹⁷.

Tan cuidadoso era Rabí Nehuniah en sus enseñanzas que, como relata la Mishnah, cada día antes de comenzar con sus estudios, rezaba para no incurrir en ningún error¹⁸. Su frase favorita era: "Aquel que acepta el yugo de la Torah se ve relevado de los yugos del gobierno y de la subsistencia"¹⁹.

Otra descripción de Rabí Nehuniah, que no se encuentra en el Talmud, sale a relucir en las *Hejalot Rabatai*, escritas por su discípulo, Rabí Ishmael. Este es el mismo Rabí Ishmael que ofició de Sumo Sacerdote justo antes de la destrucción del Templo. Y el Talmud describe una de sus visiones trascendentales²⁰. En las *Hejalot*, Rabí Ishmael describe cómo Rabí Nehuniah le enseñó acerca de las cámaras celestiales y de los nombres de los ángeles que guardaban sus puertas²¹.

Nos surge una clara imagen de Rabí Nehuniah como doctor de las artes místicas y maestro de toda su generación. En cierto lugar, las *Hejalot* describen cómo enseñaba el método correcto para proyectarse en los universos superiores. Ante él se sentaban como discípulos las luminarias de su época: Rabí Simón ben Gamaliel, Eliezer el grande, Akiba, Yonatán ben Uziel y muchos otros²². Cuando hubo un decreto para matar a los sabios, fue Rabí Nehuniah quien ascendió al cielo para averiguar la razón²³.

Aparte del Bahir, también la oración *Anna Becoj* se atribuye a Rabí Nehuniah. Las letras iniciales de las palabras de la oración deletrean el Nombre de Dios de 42 letras, comentado extensamente en la literatura mística²⁴.

Los Sabios del Bahir

Aunque el Bahir tiene sus orígenes en las enseñanzas de Rabí Nehuniah, se atribuyen a otros sabios fragmentos considerables. Rabí Nehuniah enseñó los misterios de la Cábala a muchos sabios de su generación, y debe aceptarse que su escuela preservó sus enseñanzas después de su muerte. A esa escuela debemos atribuir la mayor parte del texto del Bahir.

Por el Talmud nos son también muy conocidos numerosos sabios mencionados en el Bahir. Como cabría esperar, serían ellos los

comprometidos con las artes místicas y muchos habrían aprendido de las enseñanzas de Rabí Nehuniah. Así pues, Rabí Akiba es citado tres veces en el Bahir (19, 32, 186), y el Talmud aclara que fue el único sabio que entró en el paraíso y salió indemne²⁵.

Rabí Eliezer el grande también es citado (104), y es asimismo conocido por sus experiencias místicas²⁶. Su principal obra, *Pirkey DeRabbi Eliezer* (“Los capítulos de Rabí Eliezer”), también muestran una influencia considerable del Bahir. Como sabemos por las *Hejalot*, ambos aprendieron de Rabí Nehuniah las artes místicas²⁷.

El sabio más prominente del Bahir, mencionado con más frecuencia que ningún otro, es Rabí Rahumai, cuyo nombre aparece trece veces en el texto. No se encuentra ni en el Talmud ni en el Midrash ninguna mención de Rabí Rahumai, pero en el Zohar encontramos que conocía a Rabí Pinjas ben Yojai, suegro del autor del Zohar, Rabí Simón bar Yojai. Se dice que estaba con Rabí Pinjas cerca del Kineret el día en que Rabí Simón salió de la cueva en la que el Zohar le fue revelado²⁸. Se cuenta también que pasó una semana en Ono, un barrio de Jerusalén, junto con un por lo demás no identificado Rabí Kismá ben Geira²⁹. En el propio Bahir hay evidencias de que fue Rabí Rahumai quien dirigió la escuela después de la muerte de Rabí Nehuniah.

En el texto también destaca Rabí Berajia, mencionado siete veces en total. Aunque en el Talmud no se le menciona, se le cita en *Pirkei DeRabbi Eliezer* así como en la literatura zohárica³⁰. En el Bahir es él quien define numerosos términos difíciles del *Sefer Yetzirah* (106), y explica el significado del mundo por venir (160). Por el contexto de una afirmación (97), parece que era discípulo de Rabí Rahumai. Esta mención prominente puede también deberse al hecho de que fue bajo su influencia que se compuso el borrador inicial del Bahir.

También es prominente en el Bahir un tal Rabí Yojanán, al que se menciona seis veces en total. Aunque no se le puede identificar con ningún sabio talmúdico, se encuentra su nombre unas cuantas veces en *Pirkei DeRabbi Eliezer*³¹. Una posibilidad interesante es que pudiera tratarse de Rabí Yojanán ben Dahabai, al cual se cita como discípulo de Rabí Nehuniah en las artes místicas³². Que este Rabí Yojanán era un místico es obvio, ya que en el Talmud nos cuenta cuatro cosas que le enseñaron los ángeles³³.

Otro sabio al cual podemos intentar identificar es Rabí Levitas ben Tavros³⁴. Tiene una importancia especial, ya que en cierto

lugar parece que Rabí Rahumai responde a sus enseñanzas (23), Podría ser identificado como Rabí Levitas de Javneh, mencionado en la Mishnah y en el *Pirkei DeRabbi Eliezer*³⁵. Siempre que se hubiese trasladado, podría ser idéntico a Rabí Levitas de Ono, mencionado en el Zohar³⁶. Es significativo el hecho de que viviera en Ono, ya que, como se dijo más arriba, se sabe que Rabí Rahumai visitó ese lugar. Esto nos permite aventurar la hipótesis de que Ono podría haber sido un centro de actividad cabalística, y se sugiere investigar más en este hecho. Existe también la posibilidad de que Rabí Levitas viviese originalmente en Meaux junto con Rabí Nehuniah³⁷.

Esta escuela mística estuvo activa durante todo el periodo talmúdico, como muestran numerosos relatos en la literatura. Entre los últimos que abiertamente hicieron uso de estas artes místicas estuvieron Rabba y rav Zeira, que descollaron en Babilonia en el siglo cuarto. El Talmud narra cómo llevaron a cabo curas milagrosas, y usaron la Cábala para crear criaturas vivientes³⁸.

Uno de esos relatos se narra en el Bahir (196), y es el antepenúltimo tema en importancia del texto. Ya que Rabba y Rav Zeira eran dirigentes de esta escuela, y puesto que son los sabios más recientes mencionados en el Bahir, se puede deducir que fue alrededor de esa época cuando se llevó a cabo la redacción definitiva del texto. Es por esta razón que existe una tradición de que el Bahir fue escrito por los amoraítas, los últimos sabios del Talmud³⁹.

Publicación

Con el final del periodo talmúdico, el círculo de cabalistas se redujo, y en ocasiones podría haber estado compuesto por no más de unas pocas docenas de individuos. Tan apretadamente tejido estaba este grupo que a menudo los extraños ni siquiera sospechaban de su existencia. A la vez que era importante mantener la tradición de la Cábala, era igualmente importante que no cayera en las manos equivocadas.

Durante algunos periodos, el liderazgo de esta escuela estuvo bajo los líderes religiosos de cada generación, mientras que en otros, puede haber incluido individuos cuyos nombres se han perdido completamente para la historia. Se sabe que individuos como Natronai Gaón (794-861) y Hai Gaón (939-1038) tenían conocimiento de estos misterios⁴⁰. Existe también evidencia de que Sherira Gaón (906-1006) tuvo acceso a muchas de estas enseñanzas⁴¹. Al mismo tiempo que

estos individuos eran líderes de la comunidad judía en su conjunto, también eran activos en el círculo de la Cábala.

Gran parte de su actividad la constituía el Bahir. No se sabe con certeza cuán amplio era el círculo que tenía acceso al texto durante este periodo, pero no debía de ser muy numeroso. Podrían haber existido manuscritos, pero éstos permanecían en manos de los líderes de los grupos, mientras que los demás recibían la tradición oralmente. Los miembros del grupo estaban ligados por el juramento de no revelar sus misterios a extraños, y la comunidad en conjunto era totalmente desconocedora de su existencia.

Por dicha razón, no es sorprendente que estudiosos tan eminentes como Saadia Gaón (882-942) y Maimónides (1135-1204) no vieran nunca el Bahir, o que en su exhaustivo comentario del *Sefer Yetzirah*, Rabí Yehudah ben Barzillai de Barcelona (1035-1105) no lo mencione en absoluto. El texto era propiedad privada de una pequeña sociedad secreta, y se suponía que los que estaban fuera del círculo ni siquiera sabían que existía⁴². Así que, en uno de los primeros textos cabalísticos publicados, Rabí Abraham ben David (Raavad) dice: “todas estas cosas y sus misterios se transmitían únicamente de una boca a la siguiente⁴³.”

Esto no sorprende, ya que se intenta que los misterios de la Cábala no se transmitan a cualquiera. Gran parte de este misterio alude a los primeros capítulos de Ezequiel, y la Cábala en general a menudo se conoce como los “trabajos de la Carroza”, término que también se usa en el Bahir⁴⁴. Como ley, los sabios dicen que estos misterios “no pueden ni siquiera enseñarse a un solo individuo, a no ser que sea lo suficientemente sabio para comprender con su propio conocimiento”⁴⁵. Incluso en tal caso, la tradición completa sólo será transmitida al jefe del grupo, y luego él limitará su instrucción a aquellos que considere aptos. Sólo los individuos que poseyeran las más altas cualidades de aplicación y piedad serían admitidos en el círculo de los iniciados⁴⁶.

Otro requerimiento importante de interés era: “Lo que se transmite oralmente no debería escribirse”⁴⁷. De resultas, durante el primer periodo talmúdico no se pusieron por escrito ni siquiera enseñanzas mundanas que atañían a la ley oral. Aunque cada maestro podía conservar sus notas personales, se las llamaba “documentos ocultos”, y no se facilitaban ni siquiera a los discípulos más directos⁴⁸. Si esto era cierto para los asuntos mundanos, era más cierto aún con respecto a la Cábala, que se suponía que contenía los “secretos de la Torah”. Si dichos textos existían, estaban cuidadosamente guardados.

La tradición establece que el Bahir lo guardó una pequeña escuela de cabalistas de Tierra Santa. Durante este periodo, se parafrasearon partes suyas en otro texto cabalístico conocido como *Raza Rabba* ("El Gran misterio"), que aunque se ha perdido completamente, es citado por algunos escritores orientales del siglo décimo⁴⁹. Desde allí, el centro de actividad se trasladó a Alemania e Italia, y el Bahir se trasladó con él.

Hacia el año 1100 un pequeño grupo en España tenía conocimiento de ciertas enseñanzas del Bahir, y podemos ver su influencia en los escritos de Rabí Abraham bar Jiyah, especialmente en su *Megilat HaMegillah* ("Rollo de los Rollos"). Poco después, la principal escuela cabalística se trasladó a Francia, fundamentalmente a la Provenza. Esta zona se convirtió en un importante centro de Cábala, y allí se tomó la decisión de publicar el Bahir⁵⁰.

Los primeros miembros conocidos de esta escuela fueron Isaac Nazir y Yaacov Nazir de Lunel. El título "nazir" indicaba que no se dedicaban a ninguna actividad mundana, sino que la comunidad los mantenía, de manera que ellos podían dedicar su vida entera a la Torah y al culto. En semejante vida contemplativa podían desarrollarse las enseñanzas de la Cábala⁵¹.

En este grupo también fueron importantes Rabí David ben Isaac, y Rabí Abraham ben Isaac de Narbona, autor de *Eshkol*. El hijo del primero y yerno del segundo fue Rabí Abraham ben David (Raavad) de Posqueres (1120-1198), autor de una glosa del código de Maimónides. Maestro de las artes místicas, recibió la tradición de su padre y de su suegro, y más tarde se convirtió en director de la escuela. En sus comentarios legales, escribe que su escuela estaba sometida a la inspiración divina y a la revelación de los misterios⁵².

Fue el hijo de Raavad, conocido como Isaac el Ciego, quien heredó el liderazgo de la escuela cabalística y la llevó a Provenza⁵³. Incluso aunque estaba ciego, se le atribuía la capacidad de mirar al interior del alma de una persona y ver sus pensamientos⁵⁴. En su comentario de la Torah, Rabí Baja ben Asher (1276-1340) le llama el "padre de la Cábala"⁵⁵.

Existía la tradición de que un cierto tipo de revelación retornaría en 1216, e incluso Maimónides tenía conocimiento de ello por sus antepasados⁵⁶. Al igual que la entrada a Tierra Santa, requeriría cuarenta años de preparación y la difusión de la Cábala sería parte de esa preparación. En ese espíritu se publicó el Bahir alrededor de 1176.

El hecho de que el Bahir estuviera restringido durante varios cientos de años a un pequeño grupo cerrado ha conllevado una considerable confusión entre los historiadores por lo que respecta a su transmisión y publicación. Las tradiciones orales y las sociedades secretas no se prestan a la investigación histórica, y los manuscritos celosamente guardados no se abren camino hacia las bibliotecas. La única fecha viable con respecto al Bahir nos llega de tradiciones preservadas a lo largo de los siglos y, como han descubierto muchos historiadores y antropólogos modernos, esas tradiciones son normalmente ciertas y dignas de confianza.

La tradición pasó de Isaac el Ciego a sus discípulos Ezra y Azriel, y de ellos a Rabí Moshé ben Najmán (Najmánides), conocido como el Rambán (1194-1270). Mediante su comentario de la Torah, donde frecuentemente cita al Bahir, popularizó extensamente muchas de sus enseñanzas en el mundo judaico.

Hasta la publicación del Zohar alrededor de 1925, el Bahir se mantuvo como el texto más importante de la Cábala clásica. En muchos pasajes el Zohar amplía conceptos que encontramos en el Bahir y el estudio cuidadoso revela una importante similitud de contenido entre ambos libros. No es nada sorprendente, ya que al autor de El Zohar, Rabí Simón bar Yojai, las enseñanzas de Rabí Nehuniah le resultaban sin duda alguna familiares. Incluso antes de su especial revelación en la cueva, Rabí Simón debió haber sido iniciado en la tradición mística. Un posible vínculo podría haber sido su suegro, Rabí Pinjas ben Yair, quien, como se ha mencionado más arriba, era íntimo de Rabí Rahumai. Es interesante el hecho de que tanto el Bahir como el Zohar tienen la connotación de luz y brillantez⁵⁷.

Estructura

Aunque una lectura superficial no revela en el Bahir ningún orden aparente, un examen más cuidadoso nos descubre una estructura definida. El texto puede definirse grosso modo en cinco partes.

1. Los primeros versículos de la Creación (1-16).
2. El alfabeto (27-44).
3. Las Siete Voces y las Sefirot (45-123).
4. Las Diez Sefirot (123-193).
5. Misterios del alma (194-200).

El texto comienza con una afirmación de Rabí Nehuniah. En una rápida sucesión, los rabinos Berajia, Rahumai y Amoraí entran en la discusión para explicar el concepto de “llenado” (*Maley*), que es probablemente una alusión a Isaías 6,3: “Toda la tierra está llena (*Maley*) de Su Gloria” (2-7). En particular, la *Bet*, la letra inicial de la Torah, recibe una atención considerable.

La segunda parte trata de las ocho primeras letras del alfabeto hebreo, de la *Alef* a la *Jet*. El hecho de que la discusión termine antes de llegar a la letra *Tet* puede explicarse por una afirmación posterior de que no pertenece a las Sefirot (124). Al final de esta sección también se comentan una serie de puntuaciones vocálicas y signos de cierre (40). El concepto de creación se perfila también en esta sección, pero juega claramente un papel secundario.

La tercera sección comienza con un examen de las siete voces escuchadas en el Sinaí, y al preguntar por la relación entre las siete voces y los Diez Mandamientos, empieza una discusión acerca de las Sefirot. Las Sefirot se usan para explicar los antropomorfismos que aparecen en la Biblia (82). Este tema se amplía en la sección siguiente.

En esta parte destacan los apartados que explican el capítulo 55 de Isaías (51-56) y el tercer capítulo de Habakuk (68-81). Se presentan y explican ciertos conceptos del *Sefer Yetzirah* (63, 106)⁵⁸ y esto lleva al comentario de los diversos nombres místicos de Dios (106-112). El número 32 es especialmente importante, porque se corresponde con los senderos de Sabiduría, el valor numérico de *Lev* o corazón (63), y el número de cordones en los Tzitzit (92). Todos los conceptos se presentan en relación con este número.

La cuarta sección contiene la discusión fundamental de las Sefirot que encontramos en el Bahir. Comienza con un examen de la Bendición Sacerdotal, en la que se dice que los diez dedos aluden a las Diez Sefirot, concepto que también encontramos en el *Sefer Yetzirah*. Se define la palabra Sefirah, ya que expresa (*Saper*) el poder y la gloria de Dios (125). Después se hace la lista de las Sefirot y se las define en orden una por una.

En el contexto de las Sefirot, hay unos apartados acerca de la estancia de los israelitas en Elim (161-167) y del mandamiento que tiene que ver con el *Lulav* (172-178). La sección concluye con una discusión acerca de la relación entre las Sefirot y las esferas (179ss), con una breve introducción a la reencarnación (183), también en relación con las Sefirot.

La sección quinta y final trata del alma, y comienza con un discurso sobre la reencarnación y su relación con la justicia divina (194). La idea de alma se discute también en el contexto de la creación de vida por medio de las artes místicas, y ésta es la explicación de Rabba y Rav Zeira que mencionamos antes (196). Finalmente, se introduce el concepto de almas masculinas y femeninas, comenzando con un análisis de Tamar (197) y concluyendo con una explicación de por qué Eva fue la tentada. Así termina el texto.

Las Enseñanzas

Aunque el Bahir es el texto fundamental de la Cábala, no se usa ese término y se prefiere el término mishnáico *Maaseh Merkavah*, que significa literalmente “Trabajos de la Carroza”, en alusión a la visión de Ezequiel. Afirma que ahondar en estos misterios es tan aceptable como la oración (68), pero advierte que es imposible hacerlo sin incurrir en error (150).

El Talmud afirma que la Cábala sólo debe ser enseñada por medio de indicios y alusiones, y éste es el curso seguido por el autor del Bahir. El que lo lee como un libro simplemente se encontrará con que muchas partes tendrán poco o ningún sentido. No es un tema para la lectura intrascendente sino para un estudio serio y concentrado, y se acepta entre los cabalistas que los textos importantes se escribieron de tal modo que sólo se pudiesen entender cuando se analizasen como un todo integrado⁵⁹. Se nos advierte que quien lea la Cábala literal y superficialmente casi con toda probabilidad no va a comprenderla⁶⁰.

La manera apropiada de estudiar cualquier texto cabalístico es tomarlo como un todo y usar cada parte para explicar otra cualquiera. El estudiante debe encontrar hilos de ideas que recorren todo el texto y seguirlos atrás y adelante hasta asegurarse del significado completo. En un texto pequeño como el Bahir se ve con relativa claridad, y nuestro índice podrá ser de ayuda. En textos más largos como el Zohar, esta metodología adquiere incluso mayor importancia, y sin ella muchos de los escritos del Arí parecerían poco menos que un galimatías.

Uno de los conceptos más importantes que se revelan en el Bahir es el de las Diez Sefirot, y con excepción de tres, también se introducen sus nombres. Un cuidadoso análisis de estas discusiones

proporciona mucho de lo que encontraremos en trabajos cabalísticos posteriores, así como su relación con los antropomorfismos y la razón para los mandamientos.

El orden en que se dan las Sefirot es particularmente interesante. Las últimas siete se corresponden con los siete días de la semana y se deducen del versículo (1 Crónicas 29,11): “Tuyos, oh Dios, son la Grandeza, la Fuerza, la Belleza, la Victoria y el Esplendor, Todo (Fundamento) lo que es en el cielo y en la tierra. Tuyo, oh Dios, es el Reino”. Éste es el orden que siguen la mayor parte de los textos cabalísticos.

Sin embargo en el Bahir, el orden de las cuatro últimas se invierte. Las cuatro últimas Sefirot son pues el Reino (*Aravot*, 7), el Fundamento (8), la Victoria (9) y el Esplendor (10). Para este cambio se razona que el Reino debe estar en medio de las siete, y ya que se corresponde con el Sabbath, es apropiado que sea la séptima Sefirah (153, 157). Del mismo modo, ya que el Fundamento se corresponde con la señal de la circuncisión, es apropiado que sea la octava, ya que la circuncisión se lleva a cabo al octavo día (168).

A excepción de la Belleza, el Esplendor y el Reino, se les da a todas las Sefirot sus nombres tradicionales. A la Belleza se le llama el Trono de Gloria (146), mientras que al reino se le llama *Aravot* (153). El Esplendor es llamado simplemente la segunda Victoria (170). En numerosos sitios al Fundamento se le llama también el Justo (102, 180), la Vida de los Mundos (180ss), y “Todo” (22,78).

Otro concepto importante que se revela es el de la reencarnación o *Gilgul*. Es interesante destacar que esta idea se introduce primero en nombre de Rabí Akiba (121, 155). Se usa este concepto para explicar el problema de la injusticia aparente y por qué incluso niños inocentes sufren y nacen mutilados. El hecho de que Saadia Gaón rechace la reencarnación es simplemente la prueba de que no tenía acceso a las enseñanzas secretas de la Cábala⁶¹. Este concepto se desarrolla ampliamente en el Zohar, e incluso con mayor detalle en el *Sefer Gilgulim* y en otros escritos de la escuela del Arí.

Otros temas estudiados en el Bahir incluyen una interpretación de las letras del alfabeto hebreo, de las cuales se mencionan quince. Se comentan mandatos tales como los *Tefilim*, los *Tzitzit*, el *Lulav* y el *Etrog*, así como el de “dejar ir al pájaro madre”, que normalmente se comentan en el contexto de las Sefirot o de otros conceptos introducidos previamente. Se discuten también numerosas ideas que encontramos en el *Sefer Yetzirah*, como los Treinta y dos

Senderos de Sabiduría (63), los doce límites diagonales (95), así como “el Eje, la Esfera y el Corazón” (106). En términos generales, los números juegan un papel muy significativo en el Bahir.

Encontramos en el Bahir dos términos poco comunes y ambos se refieren aparentemente a ángeles o a fuerzas angélicas. Uno es *Tzurah*, que significa literalmente “forma”⁶² mientras que el otro es *Komah*, que puede traducirse como “estructura” (8, 166). En la literatura cabalística son más conocidos en su versión aramea, la primera sería *Diukna* y la segunda *Partzuf*. Para ángeles se utilizan también otros términos como Directores (*Manhigim*) y funcionarios (*Pekidim*).

Los diversos nombres de Dios son otra revelación importante, de los cuales el más místico lo encontramos en 112. El Nombre que contiene doce letras, mencionado en el Talmud⁶³, también se comenta (107, 111). Sucede igual con el Nombre que consiste en setenta y dos combinaciones, del que también se ve su derivación (94, 107, 110). Este nombre se menciona en fuentes talmúdicas tempranas⁶⁴, y su derivación se comenta ya en 1100 tanto por Rashí (1040-1105) como en el *Midrash Lekaj Tov (Pesikta Zutrata)*⁶⁵.

El Tzimtzum

El concepto de Tzimtzum, la auto-constricción de la luz de Dios, es uno de los más importantes que introduce el Bahir. Implica uno de los conceptos filosóficos fundamentales de la Cábala, que además ha sido fuente de confusión para muchos estudiosos.

La definición más clara del Tzimtzum puede encontrarse en los escritos de Rabí Isaac Luria (1534-1572), conocido como el Arí, que dirigió la escuela de Cábala de Safed. Como se describe en *Etz Jaim* (“El Árbol de la Vida”) el proceso fue el siguiente⁶⁶:

Antes de que todas las cosas fueran creadas. . . la Luz Suprema era simple y llenaba toda la existencia. No había espacio vacío. . .

Cuando Su simple Voluntad decidió crear todos los universos. . . constriñó su luz a los lados. . . dejando un espacio vacío. . . Este espacio era perfectamente redondo. . .

Después de que se llevó a cabo esta constricción. . . había un espacio en el que todas las cosas podían ser creadas. . . Entonces extrajo de la Luz Infinita un solo hilo recto. . . y lo puso en ese espacio vacío. . . A través de esa línea la Luz Infinita se hizo descender. . .

En su sentido literal, el concepto de Tzimzum es sencillo. Dios primero “retiró” Su Luz, formando un espacio vacío, en el cual toda la creación pudiera tener lugar. Con objeto de que Su poder creativo estuviera en ese espacio, trazó en su interior un “hilo” de Su Luz. A través de este “hilo” tuvo lugar toda la creación.



Fig. 1. El Espacio Vacío resultado del Tzimzum, con el delgado Hilo de Luz que alcanza su centro.

Prácticamente todos los cabalistas posteriores advierten que el Tzimzum no debe tomarse literalmente, desde el momento en que es imposible aplicar a Dios ningún concepto espacial. Más bien habla en un sentido conceptual, ya que si Dios llenara toda perfección, el hombre no tendría ninguna razón para existir. Por tanto Dios constriñó Su infinita perfección, con el fin de permitir un “lugar” para el libre albedrío y la realización del ser humano⁶⁷.

Otro punto importante enfatizado por muchos cabalistas es el hecho de que el Tzimzum no tuvo lugar en la esencia de Dios, sino en Su Luz. Esta luz fue la primera cosa llevada a la existencia, y representa el poder de creación de Dios, que fue llevado a la existencia con el propósito de crear el universo⁶⁸.

Muchos historiadores sacan erróneamente la conclusión de que el Tzimtzum se originó en las enseñanzas del Arí. Pero en realidad es una enseñanza mucho más antigua, y en el Zohar encontramos una referencia clara. Considérese el siguiente pasaje⁶⁹:

A la cabeza de la autoridad del Rey
Talló una lámpara de Oscuridad
salida de la luminiscencia suprema.
Y surgió del Oculto de los Ocultos
–el misterio de lo Infinito–
una línea informe, encajada en un anillo. . .
medida con un hilo. . .

De acuerdo con muchos cabalistas, ésta es una referencia directa al Tzimtzum⁷⁰.

Una mirada más atenta al punto 25 en El Bahir revelará asimismo una clara alusión al Tzimtzum. Rabí Berajiah dice que la Luz era como un “hermoso objeto” para el cual el Rey no tenía un lugar. Se afirma explícitamente que esta luz había existido antes, pero que no había un lugar para ponerla. Sólo después de que se le proporcionara un “lugar” pudo la luz revelarse. La referencia es claramente al “hilo” de Luz mencionado en el *Etz Jaim*, que dio a luz a toda la creación. Es también la “línea informe encajada en un anillo”, mencionada en el Zohar.

La razón para el Tzimtzum surge de una paradoja básica. Dios debe estar en el mundo, no obstante, si no se separa de éste, toda la creación se vería abrumada por Su esencia. En el punto 54 del Bahir se hace alusión tanto a la paradoja como a su solución.

Sin embargo, existe una paradoja con respecto al Tzimtzum. Ya que Dios retira su Luz del espacio vacío, debe estar vacío de Su Esencia. Pero Dios debe también llenar este espacio, ya que “no hay espacio vacío de Él”⁷¹. Ésta es una paradoja muy básica y está directamente relacionada con la dicotomía de la inmanencia y la trascendencia de Dios⁷².

El principal punto suscitado por esta paradoja en el hecho de que este espacio es sólo “oscuridad” y “vacío” con respecto a nosotros. La “Lámpara de Oscuridad” mencionada en el Zohar es “oscuridad” para nosotros, pero en relación a Dios, también es una “lámpara”. Con relación a Dios, es realmente luz, ya que para Él es como si el Tzimtzum nunca hubiera ocurrido⁷³. La razón del Tzimtzum fue que

la creación pudiera tener lugar, y era un requisito para nosotros, pero no para Dios. Un estudio detallado nos indica que ésta es precisamente la pregunta y la respuesta que se encuentra en la afirmación inicial del Bahir.

Es particularmente interesante destacar que es precisamente con esta paradoja aparente con lo que Rabí Nehuniah abre el Bahir. El principal punto de la Cábala teórica es resolver la paradoja de cómo un Dios absolutamente trascendente puede interactuar con Su creación⁷⁴. La estructura de las Sefirot y conceptos similares forman el puente entre Dios y el universo. Para que no se piense que esto implica algún cambio en Dios, Rabí Nehuniah afirma claramente que la oscuridad del espacio vacío es realmente luz con respecto a Dios. La creación del espacio vacío, así como la de todos los mundos, espiritual y físico, que existen en él, no cambia ni disminuye en ningún modo la Luz de Dios.

Semejante introducción nos recuerda una advertencia similar en el *Idra Rabba*, una de las porciones más misteriosas del Zohar, y que contiene mucho simbolismo antropomórfico. Al mismo principio de esta sección, Rabí Simón cita el versículo (*Deuteronomio 26,15*): “maldito sea el hombre que haga cualquier imagen. . . y la ponga en un lugar escondido”⁷⁵. En el contexto en que se usa aquí, el “lugar escondido” se refiere a los universos superiores más elevados. Incluso aunque los antropomorfismos se pueden usar para describir las Sefirot y otros conceptos cabalísticos, no quiere decir de ningún modo que se tengan que tomar literalmente.

Rabí Nehuniah da una advertencia similar al comienzo del Bahir. No se piense que las Sefirot son luces llegadas para llenar ninguna oscuridad con respecto a Dios ya que para Él todo es Luz. Con objeto de evitar el error, el nombre de Rabí Nehuniah aparece aquí sin disfraz; este principio es tan importante que el maestro lo respalda con su propio prestigio.