

GEORGE MARGOLIOUTH

LA DOCTRINA DEL ÉTER
EN LA CÁBALA



EDICIONES OBELISCO

Si este libro le ha interesado y desea que le mantengamos informado de nuestras publicaciones, escríbanos indicándonos qué temas son de su interés (Astrología, Autoayuda, Psicología, Judaísmo, Medicinas alternativas, Espiritualidad, Tradición...) y gustosamente le complaceremos.

Puede consultar nuestro catálogo en www.edicionesobelisco.com

Colección Càbala y judaísmo

LA DOCTRINA DEL ÉTER EN LA CÁBALA

George Margoliouth

1.ª edición: enero de 2023

Título original: *The Doctrine of the Ether in the Kabbalah*

Traducción: *Juli Peradejordi*

Maquetación: *Carol Briceño*

Diseño de cubierta: *Carol Briceño*

© 2022, Ediciones Obelisco, S. L.
(Reservados los derechos para la presente edición)

Edita: Ediciones Obelisco, S. L.
Collita, 23-25. Pol. Ind. Molí de la Bastida
08191 Rubí - Barcelona - España
Tel. 93 309 85 25
E-mail: info@edicionesobelisco.com

ISBN: 978-84-9111-935-7
Depósito Legal: B-20.796-2022

Impreso en los talleres gráficos de Romanyà/Valls S. A.
Verdaguer, 1 - 08786 Capellades - Barcelona

Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada en manera alguna por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o electrográfico, sin el previo consentimiento por escrito del editor. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

Prólogo	7
Consideraciones generales sobre la cuestión	17
Oración de la Unidad compuesta por R. Nehunia ben Hakanah	29
Extracto de la obra de Isaac ibn Latif	32
Extracto del <i>Shekel haKoddesh</i>	33
Ejemplos del <i>Shekel haKoddesh</i> de Moisés de León . . .	37
Traducciones	55

PRÓLOGO

Desde la más remota antigüedad se ha creído que una sustancia primordial, inodora e invisible, penetra el espacio íntimo de los seres y las cosas, y por lo general se la ha presentado como una especie de agua (que no moja las manos, según la feliz expresión de los alquimistas) o una influencia sutil y luminosa. De este modo, el éter bien podría ser tanto un «agua que no moja las manos» como una «luz de vida».

La etimología de Éter nos la regala Platón en su *Crátilo* (410 b), que hace derivar este nombre de su movimiento incesante. Para los antiguos griegos, el Éter era una divinidad alegórica que personificaba la región superior del aire, las profundidades de los cielos. Para Hesíodo era hijo de Erebo y de la noche, y algunos mitólogos lo han asociado a Júpiter. De hecho, uno de los sobrenombres de este dios era «etéreo» y una de sus hijas era Eternidad.

En todas las tradiciones se ha hablado de una sustancia que, de un modo u otro, correspondería al Éter. La tradición hindú afirma que una sustancia primordial llamada *Prakriti* subyace en toda la existencia física, recibiendo impulsos de otro principio, *Purusha*, que es el Espíritu Supremo, la primera causa intencional del mundo. *Prakriti* consta de 3 aspectos, las *gunas*, que corresponden a cualidades específicas y son componentes imprescindibles de cualquier objeto. Como estas cualidades están en interacción dinámica, los objetos están en constante evolución. Pero *Prakriti* también corresponde a la naturaleza, incluso al orden natural, tan cara a los alquimistas.

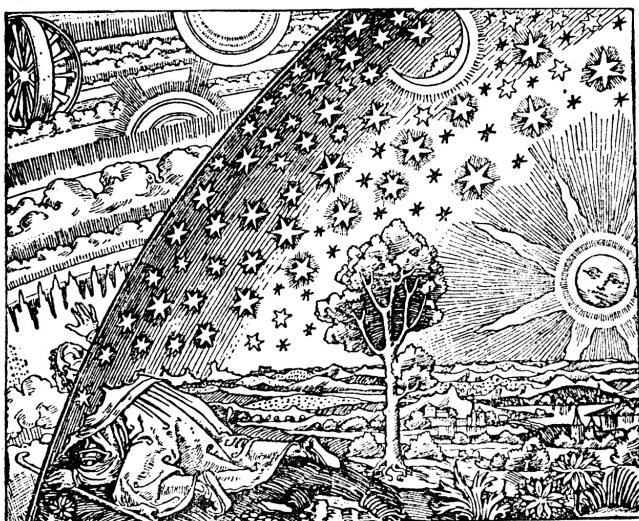
Para los hindúes, los elementos más cercanos a la densidad de la materia son cinco, y el éter (*Akasha*) es el que se asocia con el espacio. Produce Aire (ligereza), Fuego (energía), Agua (fluidez) y Tierra (forma), cada uno de los cuales está asociado a una cualidad. La palabra *Akasha* significa «brillar», «irradiar». *Akasha* es invisible, pero impregna todo el espacio, todas las cosas. Se hace visible localmente al densificarse en manifestaciones. Es en esta sustancia donde se producen los movimientos, el *prana*, que es el aliento de la vida. Como escribe René Guénon:¹ «las tres *gunas*, que son las cualidades o más bien las tendencias fundamentales de las

1. Véase René Guénon, *El esoterismo de Dante*, cap. VI, Ediciones Obelisco, Rubí, 2021.

que procede todo ser manifestado; según que una u otra de estas tendencias predomine en ellos, los seres se reparten jerárquicamente en el conjunto de los tres mundos, es decir, de todos los grados de la existencia universal. Las tres *gunas* son: *sattwa*, la conformidad a la esencia pura del Ser, que es idéntica a la luz del Conocimiento, simbolizado por la luminosidad de las esferas celestes que representan los estados superiores; *rajas*, la impulsión que provoca la expansión del ser en un estado determinado, tal como el estado humano, o, si se quiere, el despliegue de este ser en un cierto nivel de la existencia; finalmente, *tamas*, la obscuridad, asimilada a la ignorancia, raíz tenebrosa del ser considerado en sus estados inferiores. Así, *sattwa*, que es una tendencia ascendente, se refiere a los estados superiores y luminosos, es decir, a los Cielos, y *tamas*, que es una tendencia descendente, se refiere a los estados inferiores y tenebrosos, es decir, a los Infiernos; *rajas*, que se podría representar por una extensión en el sentido horizontal, se refiere al mundo intermediario, que es aquí el «mundo del hombre», puesto que es nuestro grado de existencia el que tomamos como término de comparación, y que debe ser considerado como comprendiendo la Tierra con el purgatorio».

Con los filósofos griegos, este conocimiento se vuelve más simple, más material. El universo está lleno de un campo de energía llamado éter. La palabra éter (αιθηρ) se deriva de *aíthô*, que significa estar suspendido en el

aire e iluminar el cielo con su brillo. Según Pitágoras, es una materia celestial, pura y homogénea, distinta del aire ordinario, $\alpha\eta\rho$, que es impuro y heterogéneo. De manera similar Platón (*Timeo*) distingue dos tipos de aire: uno, grosero y lleno de vapor, es el aire que respiramos; el otro, más sutil, es el éter, en el que están inmersos los cuerpos celestes y llevan a cabo sus revoluciones.



Bien conocido es el grabado suizo que reproducimos, tomado de una obra de Camille Flammarion que representa al sabio que sale de su destino astral para respirar el éter primordial.

En la mitología griega, se consideraba la esencia pura que los dioses respiraban, llenando el espacio donde vivían, similar al aire que respiraban los mortales. *Aether*

está vinculado a αἴθω «para ser incinerado», e intransitivo «para ser quemado, para brillar» (en relación con el nombre *Aithiopes* (etíopes), que significa «personas con la cara quemada (negra)». Como escribía René Guénon² «El nombre de los etíopes significa literalmente «caras quemadas» (*aithi-ôps*)³, y, por consiguiente, «caras negras»; se lo interpreta comúnmente como la designación de un pueblo de raza negra, o cuando menos de tez oscura»

En un discurso pronunciado en Florencia en el año 1944, Italia, el físico alemán Max Planck (1858 - 1947), que introdujo la noción de cuántica en 1900, expresó su convicción de la existencia de un éter:

«Como un hombre que ha dedicado toda su vida a la ciencia más lúcida y al estudio de la materia, puedo decirles esto como conclusión de mi investigación sobre los átomos: la materia no existe. Toda la materia se origina y existe sólo en virtud de una fuerza que hace vibrar las partículas de un átomo y que sostiene todo este sistema atómico en conjunto. Debemos asumir detrás de esta fuerza la existencia de una mente consciente e inteligente. Esta mente es la matriz de toda la materia».⁴

2. En sus *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, cap. XVI. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1969.

3. De la misma raíz *aith-* deriva también el vocablo *Aithèr*, ya que el Éter puede considerarse en cierto modo como un fuego superior, el del «Cielo empíreo».

4. Max Planck, *The Nature of Matter*, discurso pronunciado en Florencia, 1944; Archivo de la Historia de Max Plank, rep. 11, 1797.

En un curiosísimo trabajo titulado *Dissertation sur les principes des mixtes naturels*, del Sr. Du Clos, consejero y médico ordinario del rey, publicado en París en el año 1677, leemos:

«la Luz es la primera cosa que vemos, y todas las demás no las veremos sino por ella».⁵

Adelantándose sorprendentemente a su tiempo, nuestro autor escribirá:

«Con mucha razón considero a la Luz como una sustancia media entre la corporal y la incorporeal y le doy el nombre de ‘espíritu’».⁶

A parte de médico, Du Clos era alquimista. Cuando habla del espíritu ígneo parece estar hablando el éter:

«Este espíritu extendido por todo el Universo, que llena los espacios y penetra los cuerpos, se encuentra por todas partes, fuera y dentro de los Mixtos. La naturaleza general actúa por medio de él en los Mixtos que especifica por la impresión de los caracteres de sus ideas típicas...».⁷

5. *Dissertation sur les principes des mixtes naturels*, del Sr. Du Clos, consejero y médico ordinario del rey, publicado en Amsterdam en el año 1677, pág. 23.

6. *Dissertation sur les principes des mixtes naturels*, del Sr. Du Clos, consejero y médico ordinario del rey, publicado en París en el año 1677, pág. 96g.

7. *Dissertation sur les principes des mixtes naturels*, del Sr. Du Clos, consejero y médico ordinario del rey, publicado en París en el año 1677, pág. 51.

También nos dirá:

«Esta sustancia de sí completamente incorpóral, tiene una cierta participación de la intelectualidad».⁸

«La doctrina cabalística del éter», sostiene Margoliouth, «no se limita a la materia, sino que incluye la inteligencia del universo como una fuerza esencial».

En este trabajo nos explica que Moisés le León identifica el éter con la sefirah de Keter (כתר), la «corona» y en ello coincide con el Gaón de Vilna. Sin embargo, según el Zohar (III-255a) el éter corresponde a la sefirah de Tiferet.

Comentando el Zohar (I-16b) que dice:

«Esta luz era el misterio de lo Oculto, expansión que se difunde y que irrumpe del misterio del encierro del aire supremo oculto. Irrumpe en un comienzo y quita un punto de su propio misterio».

Los sabios nos enseñan que se trata del Éter, el *Avir* (אוויר) y que el punto que se quita es la letra *Iod* (י), así lo que queda es *Or* (אור), «luz».

De este modo lo que más se parecería al éter son el aire y la luz, y para los alquimistas nos alimentaríamos de ellos. En su *Tratado de la naturaleza en general*

8. *Dissertation sur les principes des mixtes naturels*, del Sr. Du Clos, consejero y médico ordinario del rey, publicado en París en el año 1677, pág. 103.

(cap. XII), el Cosmopolita sostiene que «en el aire está oculta la carne de la vida». Este sabio escribió que:

«...todas las cosas se producen a partir de un aire líquido; es decir, de un vapor que los Elementos destilan en las entrañas de la Tierra por un movimiento continuo; y tan pronto como el Archeo⁹ lo ha recibido, lo sublima a través de los poros y lo distribuye por su sabiduría a cada lugar: para el Zohar, el éter también es un lugar. Más adelante, en el comentario a la parashah *Lej Lejá* (Zohar I-77a-77b), ¡Ay de quienes duermen estando despiertos y el sueño se ubica en el hueco de sus ojos! No conocen y no atienden cómo habrán de comparecer en el Juicio y que deberán rendir cuentas mientras sus cuerpos se impurifican y su alma flota en la superficie del éter transparente, que sube y baja».

El trabajo del erudito George Margoliouth que traducimos y presentamos fue publicado en el mes de julio del año 1908 en *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 20, Nº. 4, en las págs. 825 a 861. Él mismo nos confiesa que podría haberse titulado «*El Shekel haKoddesh* de Moisés de León»¹⁰, ya que prácticamente todo su estudio se basa en este libro. Nuestro autor muestra en algún momento la similitud entre un pasaje del Zohar (I-16 b) y el *Shekel haKoddesh*, pero evita entrar en la polémica de si Moisés de León es o no es al autor del Zohar. Su interés se centra

9. Nombre dado por Paracelso al espíritu vital que, según él, preside la nutrición y la conservación de los seres vivos.

10. El *Shekel haKoddesh* o «El ciclo del santuario» ha sido publicado íntegro con el texto hebreo en esta misma colección. Ediciones Obelisco, Barcelona, 2022.

en la doctrina del éter. Ésta no se limita a aparecer en el Zohar o en el *Shekel haKoddesh*, varios otros cabalistas de la misma época sostuvieron la misma doctrina en una forma más o menos definida. Hemos de agradecer aquí al buen amigo Hans Hammershlag que nos proporcionó el original sobre el que hemos trabajado.

EL EDITOR

I

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA CUESTIÓN

Otro título que bien podría haber sido colocado en la cabecera de este trabajo sería el de «*Shekel haKoddesh* de Moisés de León», ya que los ejemplos de esta obra que se darán en la segunda parte del trabajo tienen la intención de proporcionar al lector una idea bastante completa del contenido de todo el tratado, y encarnan una gama de ideas cabalísticas más amplia que la comprendida en nuestro título. Pero como la doctrina del éter es el tema principal en torno al cual se agruparán todas las demás cuestiones, y como, además, los pasajes del mismo *Shekel haKoddesh*, al igual que los extractos de otras obras, fueron seleccionados principalmente con el fin de ilustrar la posición que esta doctrina ocupa en la mística judía del siglo XIII, el título elegido para el trabajo es, finalmente, el más apropiado de los dos.

No diremos aquí nada nuevo a propósito de la vida de Moisés de León. Tampoco intentaremos hacer referencia a la cuestión de la autoría o compilación del Zohar desde ningún punto de vista, salvo los sugeridos por el tema principal de este trabajo, y algunos otros puntos

a los que se hará referencia más adelante. Una comparación entre los extractos del *Shekel haKoddesh* y una serie de pasajes del Zohar parece, de hecho, señalar enfáticamente a Moisés de León como el autor o compilador de ese misterioso libro. Particularmente llamativa es la similitud, no sólo en cuanto a ideas sino también en cuanto a lenguaje, entre los extractos de Zohar, I, fol. I6b (véase p. 34) y el pasaje del *Shekel haKoddesh* impreso antes de él. Una comparación cercana entre los dos acompañará la traducción del primero, para que sólo sea necesario mencionar aquí el punto principal. *Or* (luz primordial) está en ambas obras concebida como habiendo sido originalmente una con (o, en todo caso, ligada a) el éter primordial, y su existencia separada data del momento en el que el éter entró en su carrera de condensación que finalmente resultó en la formación del cosmos tal como lo conocemos; porque, como se establece claramente en ambos pasajes, *Or* (luz primordial) es la que permaneció del *Awir* (éter primordial) después de la transición de este último al modo primordial de condensación que está representado por la *neku-ddah* (punto). Sin embargo, no se puede afirmar que una similitud tan cercana como ésta, como se puede demostrar, sea lo bastante concluyente. Porque no puede haber duda de que otros cabalistas de la misma época sostuvieron la misma doctrina en una forma más o menos definida. Lo mismo puede decirse de algunas otras doctrinas comunes al Zohar y al *Shekel haKoddesh*.

Un estudio minucioso de la literatura cabalística del siglo XIII revelará, creo, el hecho de que escritores como Moisés de León, Abraham Abulafia, Menahem Recanati y otros, aunque se diferenciaron entre sí en el método y la línea especial de desarrollo, se movieron todos y cada uno de ellos en la misma atmósfera general de pensamiento (y en parte también de estilo) de la que surgió la teosofía finamente fantástica del Zohar. Al leer ciertas partes de esa obra, más particularmente la «Idra Rabba» (Gran Asamblea) y la «Idra Zutta» (Pequeña Asamblea), uno casi se inclina a opinar que cierta cofradía de cabalistas reunidos en cónclave fue la que produjo el libro en lugar de un único individuo. Pero sea como fuere, no se pueden extraer pruebas suficientemente concluyentes sobre el origen del Zohar (o al menos eso me parece) a partir de los puntos concretos que el presente trabajo va a tratar. Todo lo que se puede decir es que la conexión de Moisés de León con él parece más bien reforzada por la comparación de varios pasajes de esa obra con el *Shekel haKoddesh*.

Antes de seguir adelante, hay que decir algo no muy complicado sobre el estilo del *Shekel haKoddesh*.¹ No es mucho decir que, en cuanto a la forma de expresión, Moisés de León se encuentra aquí en su peor momento;

1. Compuesto en Guadalajara en el año 1292. Museo Británico. El ejemplar (del siglo XVI o anterior) lleva el número Add. 27,044. La copia de la Bodleiana se describe en Neub. Cat. n° I606, I. La obra también se llama מערכת אלהות; véase Steinschneider, Cat. Bodleiana col. I850.

aunque en lo referente a la audacia intelectual y a la fantasía es probable que se encuentre en esta obra en su máximo esplendor. Se trataba, evidentemente, de uno de esos pensadores inquietos que, en parte por un defecto de temperamento y en parte como consecuencia de circunstancias turbulentas, encuentran muy difícil hacer que sus palabras sigan el ritmo de sus pensamientos. La mente se apresura exultante y violentamente, mientras que la pobre pluma, que tropieza, sólo puede tratar confusamente de anotar lo que se le pide que escriba. El resultado está compuesto por las repeticiones constantes de las mismas palabras y frases, modos de expresión oscuros y dudosos, sentencias vacilantes y mal construidas. Es por esta razón por lo que no tendría mucho sentido ofrecer una traducción literal de la exposición de Moisés de León.² Tal interpretación simplemente añadiría a la injusticia que, por su manera de expresarse, él mismo infligió a sus ideas. El único plan satisfactorio que podíamos adoptar, por regla general, era anotar el sentido general de un pasaje, omitiendo las repeticiones y exponiendo su idea principal de la forma más clara posible.

2. En la traducción de los extractos de otras obras citadas en este trabajo también tuvimos que emplear una cierta libertad; pero mientras que en la mayoría de los casos los pasajes hebreos y arameos bien escritos sólo tenían que ser parafraseados ocasionalmente en una forma moderna de poner las cosas, el *Shekel haKoddesh* requería, por así decirlo, ser reescrito antes de poder ser traducido.

Volviendo ahora de forma más decidida a la doctrina del éter, hay que señalar en primer lugar que la Cábala judía se ha anticipado varios siglos³ a las ideas esenciales encarnadas en la teoría científica más reciente sobre la constitución de la materia, es decir, la idea de que las sustancias materiales tal como las conocemos, o imaginamos conocerlas, surgen del imponderable⁴ e impalpable éter, y son, de hecho, una modificación del mismo. La parte eléctrica de la teoría estaba, por supuesto, total-

3. Sobre las ideas de algunos de los filósofos griegos antiguos sobre este tema (o temas cercanos) véase Eduard Zeller, *Esquemas de la Historia de la Filosofía Griega* (segunda edición, 1892); y, para una información más completa, el trabajo más desarrollado del mismo autor sobre el mismo tema, (4ª edición, Leipzig, 1877-81). Anaximandro (principios del siglo VI. Ac.), por ejemplo, enseñó que el principio (ἀρχή) de todas las cosas era el ἀπειρον = (אין סוף) que aparentemente fue concebido por él «ni como compuesto por los últimos cuatro elementos, ni como una sustancia intermedia entre el aire y el fuego, ni como una sustancia intermedia entre el aire y el agua, ni por último como una mezcla de sustancias particulares en las que éstas estaban contenidas como tipos de materia definidos y cualitativamente distintos». Esto se parece mucho al éter tal como lo conciben los cabalistas y la ciencia moderna, aunque Zeller sugiere la explicación alternativa que Anaximandro quiso decir con ello «materia en general, a diferencia de los tipos particulares de materia».

4. El epíteto «imponderable», sin embargo, aunque todavía se usa bastante generalmente, seguramente tendrá que ser abandonado. En una conferencia pronunciada en la Royal Institution en febrero de este año, Sir Oliver Lodge declaró que el éter pertenecía al mundo material o físico, de acuerdo con la concepción originada hace unos años por Mendelieff (véase R. K. Duncan, *The New Knowledge*, p. 250). Aceptando esta visión del éter se escapa a la dificultad extrema, o más bien a la imposibilidad, de darse cuenta de cómo las cosas materiales pueden evolucionar fuera de una sub-posición absolutamente inmaterial. Es muy probable que, si el cabalista fuera presionado para obtener una respuesta lógica, se vería obligado a admitir que la sustancia insondable llamada por él *awwir zakh* tenía originalmente cierta afinidad con la materia.

mente ausente de las mentes de Moisés de León y de los otros cabalistas involucrados. Tal presciencia tan avanzada para su época difícilmente podría esperarse ni siquiera en los pensadores más audaces de los tiempos medievales; pues habría implicado no sólo un conocimiento –por muy místico que fuera– de la supuesta interacción de varias fuerzas naturales aún oscuras, sino también una maravillosa anticipación de la ciencia de la electricidad misma. Pero es notable que la teoría piknótica de la sustancia que, en palabras de Haeckel (*Riddle of the Universe*, cap. xii), declara que «la fuerza primitiva del mundo... es la condensación de una simple sustancia primitiva, que llena la infinidad del espacio en una continuidad ininterrumpida» esté, en el germen, contenida en la teoría cabalística del נקדה⁵ o punto de condensación considerado el primer estadio en la transición del éter a la materia por lo que la cabalística נקדה puede compararse con las «partes diminutas de la sustancia universal, los centros de condensación, que... corresponden en general a los últimos átomos separados de la teoría cinética», que considera la vibración de las partículas en el espacio vacío como la fuerza primaria de la sustancia, o para acercar la comparación al desarrollo del pensamiento científico tal como lo elaboraron los profesores J. J. Thomson, Sir Oliver Lodge y otros, el punto caba-

5. La doctrina del צמצום (condensación) tan plenamente desarrollada por los cabalistas posteriores puede entenderse que parte de la doctrina del נקדה.

lístico de condensación puede ser declarado no muy diferente (salvo la idea de electricidad) de la forma primordial de «masa» que se define como «una unidad de electricidad negativa en movimiento» que lleva consigo «una porción del éter circundante» (R. K. Duncan, *The New Knowledge*, p. 247).

Desde el punto de vista científico, la forma cabalística de la teoría es, por supuesto, meramente una cruda anticipación del «nuevo conocimiento» (¿o «nueva hipótesis»?) al que se hace referencia. Pero en cierto aspecto, Moisés de León y los cabalistas de pensamiento afín pueden, desde su punto de vista, alegar cierta superioridad sobre la teoría reciente. Porque la doctrina cabalística del éter no se limita a la materia, sino que incluye la «Inteligencia»⁶ del universo como una fuerza esencial, o más bien esencial, a tener en cuenta. La enseñanza de los cabalistas sobre el éter está, como se verá más adelante, ligada a la doctrina de las «Sefirot» o «Emanaciones», que después de כתר: o Corona (identificada por Moisés de León y otros con el éter), abrazan la Sabiduría (חכמה), el Entendimiento (בינה), y fuerzas espirituales de naturaleza aliada. Los cabalistas se enfrentan así a un universo más amplio y más grande que la ciencia actual en su cuidadosa autolimitación de lo palpable

6. Es verdad que varios científicos también enseñan que los gérmenes de la inteligencia se encuentran en el éter y también en lo que llamamos materia (ver p. ej. Haeckel, *Riddle of the Universe*, 1904, p. 78); pero en la mente del cabalista la idea de la Inteligencia Divina «domina» toda la teoría del éter en todas sus partes.

y conocible, que se atreve a contemplar. Para la ciencia cabalista, o lo que sepamos de ella, está íntimamente ligado a la religión, o más bien a la teosofía.⁷ Su doctrina del éter es, por lo tanto, necesariamente una concepción mucho mayor que la de la ciencia en el sentido moderno habitual de la palabra, y su נקודה, o punto de condensación, significa mucho más de lo que se expresa en los términos masa, corpúsculo, átomo, etc. La cábala es, de hecho, un sistema de pensamiento que apunta nada menos que a la explicación de todo el universo, tanto de lo visible como de lo invisible, tanto de la materia como de la mente.

Otro hecho importante que, aunque ya brevemente indicado, ahora debe ser tratado más a fondo; es que, aunque la doctrina del éter del que aquí se habla no parece estar en la superficie de las enseñanzas cabalísticas, un conocimiento más profundo de esta literatura revela un acuerdo considerable con respecto a la proposición principal.

La forma más temprana en que la doctrina aparece en el misticismo judío es probablemente la que se encuentra en el *Sefer Yetzirah*, cap. II, 5. La Mishnah en

7. A menudo se ha discutido si el *Sefer Yetzirah* debe ser considerado como una obra sobre el misticismo o sobre la filosofía natural. El hecho es que es ambas cosas. Trata en gran parte de la naturaleza, pero está penetrado por el espíritu del misticismo. Es representativo de una fase del pensamiento humano en la que no se hace distinción entre los dos. La naturaleza está en tal condición de pensamiento que nunca se ha pensado en ella como algo aparte de la misteriosa inteligencia que se halla detrás de ella y por encima de ella.

cuestión aparece más breve en la recensión del tratado atribuida a Saadia Gaon, impreso por primera vez al final de la edición de Mantua del año 1562:

יצר מתוהו ממש ועשה את שאינו ישנו וחצב עמודים גדולים
מאוויר

La recensión impresa en la parte principal de la edición de Mantua a la que nos referimos es la siguiente:

יצר מתוהו ממש עשה אינו ישנו חצב עבנים גדולות מאויר
שאינו
נתפס וזה סיצן. צופה ומימר עושה כל היצור ואת כל הדב־
רים שם אחד
וסימן לדבר עשרים ושתים מניינם כגוף אחד

Una ampliación de este texto la encontramos en la edición de Lazarus Goldschmidt (Frankfurt, 1894):

יצר מתהו ממש ועשה את אינו ישנו וחצב עמודים גדולים
מאויר שאינו נתפש וזה (א" עם כלן וכלן עם אחד) צופה
ומימר ועשה (את) כל היצור ואת כל הדברים שם אחד וסימן
לדבר עשרים ושנים חפצים בגוף אחד

Para nuestro propósito actual bastará con traducir la forma más larga del texto tal como aparece en la edición de Mantua; pero es necesario, antes que nada, justificar la traducción de אור שאינו נתפס como «el éter impalpa-

ble». Si el aire atmosférico, del que también se puede hablar, por supuesto, y del que se dice que no se puede atrapar con la mano, estuviera aquí, encajaría mal con la afirmación de que un «algo» (ממש) fue creado a partir de *Tohu*, y que «lo existente» (ישנו) fue producido a partir de lo «inexistente» (אינו).⁸ Los «grandes pilares» o «grandes rocas» que se produjeron a partir de נתפס אויר שאינו, son claramente paralelos a « lo existente,» y אויר שאינו נתפס es en sí mismo a lo «inexistente.» La opinión⁹ de que el término en cuestión debe entenderse en el sentido de que representa algo que no tiene nada que ver con la naturaleza fue adoptada, de hecho, por varios de los comentaristas más importantes del *Sefer Yetzirah*. En el comentario atribuido a Abraham b. David (ראבד), מרוח אלהים חיים («fuera del aliento del Dios viviente») se da como el equivalente de אויר שאינו נתפס. En el comentario hebreo atribuido a Saadia Gaón, el término está relacionado con תולה ארץ על בלימה («suspende la Tierra sobre la nada») en *Job* 26:7; y el gran clarividente Elías Gaón, de Vilna, lo refiere al misterio de כתר («Corona», la Sefirah más elevada).

Aceptando, entonces, esta visión en cuanto al significado de אויר שאינו נתפס, una traducción de la forma larga del párrafo en el *Sefer Yetzirah*, como está impreso

8. A propósito de la fuerza exacta del término אינו comparar Moisés de León, primer extracto del *Shekel haKodesh* que aparece en la segunda parte de este trabajo.

9. La interpretación de Goldschmidt, «aus unabfassbarer Luft», es claramente errónea.

en la parte principal de la edición de Mantua, podría ser: «Él creó un algo fuera de *Tohu*, y produjo lo existente fuera de lo inexistente, y esculpió grandes pilares¹⁰ fuera del éter impalpable. Y ésta es la señal: Él mira, y la Palabra¹¹ produce todos los objetos creados y todas las cosas por [el poder] de un Nombre, siendo la señal: veintidós¹² es su número, como un cuerpo».

Este pasaje del *Sefer Yetzirah* es el principal, si no el único texto en el que los místicos posteriores basaron su doctrina más elaborada del éter. Obviando una serie de pasajes anotados durante mi lectura de varias obras cabalísticas, me limitaré aquí a citas de (a) la Oración atribuida a R. Nehunia ben Hakana; (b) un comentario cabalístico temprano sobre el Sidur (el libro de Oración), contenido en el MS Adicional del Museo Británico. 27,009; (c) צורת העולם de Isaac ibn Latif (d) el *Shekel haKoddesh*; (e) el Zohar.

Con respecto al extracto de Isaac ibn Latif, hay que señalar, sin embargo, que aquí se incluye sólo a modo de tentativa, porque su relación con la doctrina del éter no es de ninguna manera segura. Por un lado, se notará que su descripción de la *Or* (luz primaria) se parece mucho a la del *awwir kadmon* (éter primario) o el impalpable *awwir zakh* (éter puro) como se encuentra en el

10. Variante, «grandes rocas».

11. מימר = מימרא o λόγος. Comparar con Golschmidt *in loco*.

12. Es decir, las veintidós letras del alfabeto, que representan todo el habla y, por lo tanto, todo el pensamiento.

Shekel haKoddesh y en otros lugares. Un segundo punto a favor de la identidad de los dos es que tanto en el Zohar como en el *Shekel haKoddesh*¹³ la luz primordial es la designación de aquella parte del éter que no sufrió el proceso de condensación. Pero, por otra parte, hemos de saber que Isaac ibn Latif, que en primer lugar fue filósofo y sólo en segundo lugar cabalista aficionado, se mueve en otras ideas en el pasaje tomado de צורת העולם. Su «luz primordial» está en una relación similar a la «inteligencia suprema» como חמר (ἔλη «materia») a צורה (εἶδος o μορφή «forma»). Aun así, sin embargo, la comparación lejana de la luz primitiva con la forma más sutil del חמר mismo sugiere algo parecido al éter; y también debería admitirse que, aunque Isaac ibn Latif tiene aquí una corriente de pensamiento diferente en su mente, las dos maneras de considerar la *Or* primitiva, después de todo, no son incompatibles entre sí. Por lo tanto, más que excluir el pasaje en cuestión, nos ha parecido mejor darle un lugar entre los otros extractos, aunque sólo sea provisionalmente.

13. Por esta razón, un pasaje del *Shekel haKoddesh* que trata sobre *or* y *awir* se inserta después del extracto del צורת העולם.