

ARYEH KAPLAN

SEFER YETZIRAH

El libro de la Creación

Nueva edición revisada



EDICIONES OBELISCO

Si este libro le ha interesado y desea que le mantengamos informado de nuestras publicaciones, escribanos indicándonos qué temas son de su interés (Astrología, Autoayuda, Ciencias Ocultas, Artes Marciales, Naturismo, Espiritualidad, Tradición...) y gustosamente le complaceremos.

Puede consultar nuestro catálogo en www.edicionesobelisco.com

Colección Cábalá y Judaísmo

SEFER YETZIRAH. EL LIBRO DE LA CREACIÓN

Aryeh Kaplan

1.ª edición: septiembre de 2025

Título original: *Sefer Yetzirah. The Book of Creation*

Traducción: *Eduardo Madirolas*

Maquetación: *Isabel Also*

Corrección: *Juli Peradejordi*

© 1997, The Estate of Aryeh Kaplan

© 2025, 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: 978-84-1172-236-0

DL B 5500-2025

Printed in India

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.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
El texto.....	12
Autoría.....	14
El período talmúdico	21
Textos y Comentarios.....	32
 SEFER YETZIRAH.....	 39
Capítulo Uno	41
Capítulo Dos	169
Capítulo Tres	229
Capítulo Cuatro	255
Capítulo Cinco	307
Capítulo Seis.....	351
 APÉNDICES	
Apéndice I: Otras versiones del <i>Sefer Yetzirah</i>	391
Versión Corta	393
Versión Larga	403
Versión Saadia	419
Apéndice II: Los 32 Senderos de Sabiduría.....	433
Apéndice III: Las Puertas.....	441
Apéndice IV: Ediciones y Comentarios	457
Ediciones Impresas	459
Otros Libros que contienen al <i>Sefer Yetzirah</i>	461
Manuscritos	465
Comentarios	466
Traducciones	480

Rabbí Aryeh Kaplan fue un sabio de la Torah mundialmente famoso que, en su breve vida, produjo más de 50 libros, entre los cuales se encuentran *Meditación y la Biblia*, *Meditación y Cábala* y *El Bahir*. Las obras de Kaplan incluyen el comentario y traducción de antiguas y oscuras obras de eruditos bíblicos y cabalistas, así como libros aconsejando a los jóvenes judíos sobre los méritos del estudio y la observancia. Durante un período fue editor de la revista *Jewish Life*, tradujo el enorme comentario a la Torah del rabbi sefardita Yaakov Culi y produjo una traducción-comentario original a los Cinco Libros de Moisés, que llamó «La Torah Viviente» y que fue publicada por Moznaim, Israel.

Aryeh Kaplan nació en el Bronx, estudió en *yeshivot* locales y continuó su educación en *yeshivot* en Israel. Durante un tiempo se adentró en el campo de la ciencia y fue, por un breve período, el físico más joven empleado por el gobierno de los Estados Unidos antes de dedicar su vida al estudio de la Torah. Murió en 1983 a la edad de 48 años.

INTRODUCCIÓN

El *Sefer Yetzirah* es sin duda el más antiguo y misterioso de entre los textos cabalísticos. Los primeros comentarios al libro se escribieron en el siglo x y el texto mismo aparece citado en una fecha tan temprana como el siglo vi. En el siglo i ya hay referencias a la obra, mientras que existen tradiciones respecto a su uso que dan fe de su existencia, incluso en tiempos bíblicos. Tan antiguo es este libro que sus orígenes ya no son accesibles a los historiadores. Dependemos totalmente de tradiciones respecto a la cuestión de su autoría.

Igual de misterioso es el significado del libro. Si el autor pretendió ser oscuro, su éxito fue completo. Sólo empezamos a penetrar su halo de oscuridad tras el más cuidadoso análisis, estudiando cada palabra en relación con sus paralelismos en las literaturas bíblica y talmúdica.

Ha habido muchas interpretaciones del *Sefer Yetzirah*. Sus primeros comentadores intentaron interpretarlo como un tratado filosófico, pero sus esfuerzos arrojaron más luz sobre sus propios sistemas que sobre el propio texto. Lo mismo ocurre con los esfuerzos por hacerlo encajar en los sistemas del Zohar o de cabalistas posteriores. Los intentos de verlo como un libro de gramática o fonética son todavía más infructuosos.

En general, la Cábala se divide en tres categorías: teórica, meditativa y mágica.¹ La Cábala teórica, en su forma presente, se basa fundamentalmente en el Zohar, y trata principalmente de la dinámica del dominio espiritual, especialmente de los mundos de las *Sefirot*, las almas y los ángeles. Esta rama de la Cábala alcanzó su cénit con los escritos de la escuela de Safed en el siglo xvi. La gran mayoría de los textos publicados se incluyen en esta categoría.

1. Esto se debate en profundidad en mis *Meditation and Kabbalah* y *Meditation and the Bible* (York Beach, ME: Samuel Weiser).

La Cábala meditativa trata del uso de nombres diversos, permutaciones de letras y métodos similares para conseguir estados superiores de conciencia y, como tal, incluye un tipo de yoga. La mayoría de sus textos nunca han sido publicados y permanecen dispersos en manuscritos que se encuentran en las principales bibliotecas y museos.

Algunos de sus métodos experimentaron un breve renacimiento en la mitad del siglo XVIII con el auge de movimiento jasídico, pero antes de medio siglo ya habían sido olvidados en gran parte.

La tercera categoría de Cábala –la mágica– está muy relacionada con la meditativa. Consiste en diversos signos, encantamientos y nombres divinos mediante los que se pueden influir o alterar los sucesos naturales. Muchas de sus técnicas son muy parecidas a los métodos meditativos, y su éxito puede depender de la propia capacidad para inducir estados mentales en los que pueden ser canalizados eficazmente los poderes telekinético o espiritual. Como ocurre con la segunda categoría, sus textos no han sido impresos nunca, aunque se han publicado algunos fragmentos. Uno de los mejores ejemplos conocidos es el libro de *Raziel*.

Un estudio cuidadoso revela que el *Sefer Yetzirah* es un texto meditativo con fuertes matices mágicos. Esta posición viene apoyada por las tradiciones talmúdicas más antiguas que indican que podía usarse para crear seres vivos. Son especialmente significativos los muchos testimonios y leyendas en los que el *Sefer Yetzirah* es empleado para crear un Golem, un tipo de androide místico.

Los métodos del *Sefer Yetzirah* parecen referirse a la meditación y es muy posible que fuera escrito originalmente como un manual de meditación. Uno de los grandes filósofos siglo XII establece así que el libro no contiene filosofía, sino misterios divinos.² Esto resulta claro en el comentario de uno de los principales cabalistas, Isaac el Ciego (1160-1236), quien hace hincapié en los aspectos meditativos del texto.

Esto es también particularmente evidente en un manuscrito muy antiguo del *Sefer Yetzirah* que data del siglo X o incluso antes.

2. Kuzari 4:27.

El colofón introductorio afirma: «éste es el libro de las Letras de Abraham, nuestro padre, y se llama *Sefer Yetzirah*, y cuando uno mira (*tzafah*) en él no hay límite a su sabiduría».³ Como veremos en nuestro comentario (al párrafo 1:6) el término hebreo *tzafah* no denota una mera visión física, sino una intuición mística meditativa. Esta muy antigua fuente respalda por consiguiente la posición de que el fin del *Sefer Yetzirah* estaba destinado a ser utilizado como texto meditativo.

Los comentarios que tratan al *Sefer Yetzirah* como un texto teórico, leen la mayor parte de él en tercera persona: «Él combinó», «formó» y expresiones semejantes. Según esto, el libro se está refiriendo a la creación de Dios. Sin embargo, hay muchos casos en los que la forma gramatical se parece mucho más al imperativo.⁴ El autor está diciendo al lector que «combine» y «forme» como si de hecho estuviera dando instrucciones. En muchas otras ocasiones el texto es instructivo, sin ambigüedad, como cuando se dice: «si tu corazón corre, vuelve al lugar», o «entiende con sabiduría y sé sabio con entendimiento». En vez de hacer que el texto oscile entre la tercera persona y el imperativo sería más lógico leerlo todo en imperativo. El *Sefer Yetzirah* se convierte entonces en un instrumento para un tipo especial de meditación. Por deferencia a la mayoría de los comentarios nos hemos abstenido de traducirlo en imperativo, pero las implicaciones de una lectura tal se debaten en el comentario.

En el *Sefer Yetzirah* tenemos, pues, lo que parece ser un manual de instrucciones que describe ciertos ejercicios meditativos. Hay alguna evidencia de que esos ejercicios pretendían fortalecer la concentración del iniciado y eran particularmente efectivos en el desarrollo de poderes telekinéticos y telepáticos. Con esos poderes uno

3. Barceloni, p. 100. Se halla en el British Museum, Ms. 600. Véase M. Marguliot, *Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Vol. 2, p. 197. También en el Vaticano, Ms. 299, y el British Museum, Ms. 752. Otro relato establece también que Rava y Rav Zeira miraron (*tzafah*) en el *Sefer Yetzirah* durante tres años (Barceloni, p. 268).

4. Así, en varios lugares del texto, se utiliza la palabra *Tzar* en vez de *Yatzar*. Aquella se lee con más facilidad en el imperativo que en la tercera persona del pasado.

sería capaz de realizar hazañas que desde fuera parecerían mágicas. Todo esto se apoya en referencias talmúdicas que parecen comparar el uso del *Sefer Yetzirah* a un tipo de magia blanca.⁵ Un importante comentador del siglo XIII escribe que a los estudiantes del *Sefer Yetzirah* se les daba un manuscrito de *Raziel*, un texto mágico que contiene sellos, figuras mágicas, nombres divinos y encantamientos.⁶

El Texto

El *Sefer Yetzirah* es un libro muy pequeño y conciso. En su Versión Corta consta sólo de 1 300 palabras y la Versión Larga tiene aproximadamente 2 500 palabras. La Versión Gra utilizada en la presente traducción contiene alrededor de 1 800 palabras. Tan breve es el texto que uno de los más antiguos fragmentos parece tener todo el libro escrito en una sola página.⁷ Se especula que la fuente original podía haber contenido no más de 240 palabras.⁸

El texto actual consta de seis capítulos, y en algunas ediciones se dice que estos se corresponden con los seis órdenes de la Mishná.⁹ Algunas fuentes antiguas dicen, sin embargo, que el libro contiene cinco capítulos y es posible que los actuales quinto y sexto fueran

5. *Sanhedrin* 67b, Barceloni, *loc. cit.* Véase también *Shuljan Aruj*, *Yoreh* 179:15, *Lifsey Bohen* 179:18; *Tshuvot Radbaz* 3:405.

6. Yehudah ben Nissim ibn Malka, *Commentary on Sefer Yetzirah* (Oxford, Ms. 1536), citado en George Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, Philosophe juif Marocain* (París, 1954), p. 171; Gershorn Scholem, *Kabbalah and its Symbolism*, –Ed. en castellano, *La Cábala y su simbolismo*. Ed. Siglo XXI– (Nueva York, 1969), p. 177. Surge la duda de si este Raziel es el mismo de la edición publicada. Abraham Abulafia también dice haber estudiado este libro, ver *Sheva Netivot HaJojmah*, en A. Jellinek, *Philosophie und Kabbalah* (Leipzig, 1854), p. 21.

7. A. M. Habermann, *Sinai* 10:3b (1974) con respecto al fragmento Geniza, Taylor-Schechter 32:5. Se trata de la versión Saadia que es la más larga.

8. Yisrael Weinstock, «Le Birur HaNusaj shel *Sefer Yetzirah*», *Temirin* 1:20, nota 41, 1:16, nota 31.

9. Véase *Ne'edar BaKodesh*, *Shaarei Tzion*.

combinados en uno de esos textos.¹⁰ El comentador más antiguo, Saadia Gaon, divide el libro en ocho capítulos en una versión algo diferente.¹¹

La presentación del material en el texto es dogmática, sin sustanciación ni explicación. El primer capítulo en particular es solemne y sonoro, semejándose en el estilo a una poesía de verso libre. Se citan muy pocos pasajes bíblicos y, con excepción de Abraham, no se menciona ningún nombre ni autoridad.

El libro parece estar dividido en cuatro partes básicas. El primer capítulo introduce las *Sefirot*, hablando extensamente de ellas. Sin embargo, en los capítulos siguientes no hay ninguna mención a las *Sefirot*. Esto ha dado lugar a la opinión de que el *Sefer Yetzirah* sea, de hecho, una combinación de dos (o más) textos anteriores.

El segundo capítulo consiste en un debate general sobre las letras del alfabeto. Es claro que se está introduciendo su uso en un contexto meditativo. También en este capítulo se presentan las cinco familias fonéticas y las 231 Puertas. Después no se vuelve a mencionar ni una cosa ni la otra en el resto del libro.

Los tres capítulos siguientes debaten la división de las letras en tres grupos «madres, dobles y elementales». Son puestos en relación con «el Universo, el Alma y el Año», presentándose un sistema astrológico bien detallado. En estos capítulos se cambia por completo el modo del libro y no hay virtualmente ningún indicio de sus aspectos meditativos. Esto, sin embargo, puede explicarse por un principio que aparece en muchos textos cabalísticos posteriores. Para poder focalizar los poderes mentales y espirituales hay que tener en cuenta el tiempo y el medio ambiente astrológicos.¹²

10. Barceloni, p. 105. En la traducción de Pistoris, al igual que en muchos manuscritos, se combinan los capítulos cinco y seis. Véase Weinstock, *loc. cit.*, nota 33. Las divisiones en *Donash* y *Cha kamoni* fueron introducidas por el impresor y no aparecen en los manuscritos originales.

11. Saadia Gaon, *Comentario al Sefer Yetzirah*, traducido al hebreo por Yosef Kapach (Jerusalén, 1972), p. 34.

12. Véase Introducción a *Raziel: Shimushey Tehillim* en *Tshuvot Rashba* 413; R. Moshe Cordovero, *Comentario al Zohar Shir HaShirim* (Jerusalén, Ms. 4° 74), en G. Scholem, *Kitvei Yad Bakabbalah*, p. 233-4.

De nuevo parece que el sexto capítulo no guarda una clara conexión con las partes anteriores del texto, aunque en la Versión Larga es presentado casi como un comentario. En este capítulo se introducen por primera vez los conceptos de «eje», «ciclo» y «corazón», ideas que no vuelven a debatirse en ningún otro lugar de las literaturas hebrea y cabalística, con la excepción del Bahir.¹³ Éste parece ser el más oscuro de todos los capítulos y es difícil decidir si en este énfasis es teórico o meditativo.

El capítulo concluye con una estrofa que vincula el *Sefer Yetzirah* a Abraham. Esta cita sirve de fuente a la tradición que afirma que el Patriarca es el autor del libro.

Autoría

La más antigua fuente a la que el *Sefer Yetzirah* es atribuido es el patriarca Abraham. Ya en una fecha tan temprana como el siglo x, Saadia Gaon afirma que «los antiguos dicen que Abraham lo escribió».¹⁴ Esta opinión es suscrita por casi todos los primeros comentaristas.¹⁵ Textos cabalísticos antiguos como el Zohar y *Raziel* también lo atribuyen a Abraham.¹⁶ Igualmente, algunos manuscritos muy antiguos del *Sefer Yetzirah* empiezan con un colofón que lo

13. Véase *Bahir*, Ed. Reuven Margolios (Jerusalén 1951), Nos. 95, 101, 106.

14. Saadia Gaon, pp. 17, 33.

15. Hai Gaon, citado en Bahya sobre el Éxodo 34:6, *Pardes Rimonim* 11:1, *Kerem Chemed* 8:57, *Donash*, pp. 16,26, *Jakamoni* (en la edición de Varsovia 1884), p. 66a, *Kuzari* 4:25Z (Varsovia, 1880), 42a; *Or HaShem* 4:10 (Viena, 1860) 90 b, Tzioni sobre el Génesis 12:5; Nissim ben Yaakov, introducción a su comentario sobre el *Sefer Yetzirah*, citado en Goldschmidt, *Das Buch der Schöpfung* (Frácfort del Meno, 1894), p. 31, nota 2. Rabbí Abraham Abulafia, sin embargo, parece que no estaba seguro de la autoría y escribe, «sea él quien sea». *Or HaSejel* 4:2 (Vaticano, Ms. 233), p. 48b, citado en Landauer, *Litteraturblatt des Orients* (OLB) 1846, Goldschmidt, p. 8, nota 4.

16. Zohar (Tosefta) 2:275 b final, *Zohar Jadash* 37 c; *Raziel* (Ámsterdam, 1701), 8b [Nueva York, Margolies, sin fecha, p. 17].

titula «Las Letras de Abraham, nuestro Padre, que es denominado *Sefer Yetzirah*». ¹⁷

Esto no significa, sin embargo, que todo el libro en su forma actual haya sido escrito por Abraham. Como explica Saadia Gaon, los principios del *Sefer Yetzirah* fueron en primer lugar enseñados por Abraham, pero no se reunieron en un libro hasta mucho después. ¹⁸ Otra autoridad hace notar que no podría haber sido de hecho escrito por Abraham, porque habría sido incorporado a la Biblia o al menos mencionado en la escritura. ¹⁹ Igualmente, cuando el Zohar habla de los libros anteriores a la Torah no incluye al *Sefer Yetzirah* entre ellos. ²⁰

La atribución a Abraham se apoya en la estrofa final del *Sefer Yetzirah*: «Cuando Abraham... miró e investigó... tuvo éxito en la creación...». Este pasaje sugiere claramente que Abraham hizo efectivamente uso de los métodos propuestos en el texto.

En muchas ediciones del *Sefer Yetzirah* se propone como evidencia bíblica el versículo, «Abraham fue como Dios le había dicho y Abraham tomó... las almas que ellos habían hecho en Haran» (Génesis 12:5).

Según algunos comentarios, esto indica que Abraham usó de hecho los poderes del *Sefer Yetzirah* para crear gente. ²¹ Sería éste el ejemplo más antiguo de uso del *Sefer Yetzirah* para crear un Golem. Ello indicaría que Abraham habría aprendido el empleo de los misterios de *Sefer Yetzirah* antes de que Dios le mandara abandonar Haran. ²² Otras autoridades, sin embargo, dicen que «hacer almas» se refiere a convertirlas a la creencia en el Dios único y verdadero, y

17. Véase nota 3. Cf. Barceloni, p. 268.

18. Saadia, p. 33.

19. Barceloni, p. 100.

20. *Zohar* 1:37 b.

21. Tzioni *ad loc.*, Raavad sobre el *Sefer Yetzirah* 6:4.

22. Abraham salió de Harán siguiendo el mandato divino cuando tenía 75 años (Génesis 12:4). Según la mayoría de las autoridades, Abraham hizo la alianza con Dios, que el Génesis 15 relata, cuando tenía 70 años, antes de dejar Harán. Véase *Seder Olam Rabbah* 1, *Mekhilta* sobre el Éxodo 12:40, Ramban, *Sifrei Jajamim*, *Ibid.*; Rashi, *Sanhedrin* 92 b, «U'Ta'u»; *Tosefot*, *Shabbat* 10b, «Veshel»; *Avodah Zarah* 9a, «U'Germiri»; Rosh, *Yebamot* 6:12. Esta alianza puede incluso haber sido puesta en relación con el

ésta es también la opinión del Zohar.²³ Algunos comentarios intentan reconciliar ambos puntos de vista y explican que con los milagros realizados mediante el *Sefer Yetzirah*, Abraham pudo convencer a algunas personas del poder de Dios, convirtiéndolas al verdadero credo.²⁴

La escritura dice «las almas que *ellos* hicieron», en plural. Esto indicaría que Abraham no estaba solo en su uso del *Sefer Yetzirah*, sino que tenía un compañero. Un Midrash afirma que, si Abraham se hubiera implicado en los secretos de la creación en solitario, habría ido demasiado lejos en la emulación de su creador, y trabajó por consiguiente con Shem, el hijo de Noé.²⁵ Las fuentes antiguas identifican a Shem con Melquisedec, quien bendijo a Abraham y le enseñó muchas de las tradiciones primitivas.²⁶

Los misterios más importantes del *Sefer Yetzirah* son los relativos al significado interno de las letras del alfabeto hebreo. Aquí también nos encontramos con que Abraham era un maestro en esos misterios. Así, dice el Midrash que «las letras no fueron dadas a otro, sino a Abraham».²⁷ Como veremos en el comentario (a 1:3), cuando Abraham hizo su alianza con Dios, la disposición de los animales también parece estar basada en los misterios del *Sefer Yetzirah*.

Más argumentos que vinculan el *Sefer Yetzirah* a Abraham se encuentran en la enseñanza talmúdica de que «Abraham tenía mucha astrología en su corazón y todos los reyes de oriente y occiden-

Sefer Yetzirah, ver después capítulo 1, nota 70. Véase R. Eliezer de Worms, Comentario al *Sefer Yetzirah*, p. la.

23. Véase nota 95. Véase también *Zohar* 1:79a, 2:198a.

24. Barceloni, p. 266. Cf. Botril sobre 1:1; Saadia B (Múnich, Ms. 40), p. 77a, citado en Scholem, *Kabbalah y su simbolismo*, p. 171. Véase también Saadia, p. 141, Barceloni, p. 99.

25. *Pesikta Chadata*, en A. Jellinek, *Bet HaMidrash* (Leipzig, 1853), 6:36, citado en Barceloni, p. 268, *Sefer Rokeaj* (Jerusalén, 1967), p. 19, y en traducción, en Scholem, *Kabbalah and its Symbolism*, p. 178. Véase capítulo 2, nota 61.

26. Génesis 14:18, Rashi, Targum J. *ad loc.* Salmo 110:4, *Nedarim* 32b, Ram *ad loc.* «*U'Malki Tzedek*»; Radak, Ralbag, sobre Josué 10:1.

27. *Pirkei Rabbi Eliezer* 48 (Varsovia, 1852), 116a. Se enseña también que Moisés estudió las letras en el Monte Sinaí, *Ibid.* 46 (110b).

te se presentaron pronto en su puerta».²⁸ El *Sefer Yetzirah* es uno de los principales textos astrológicos antiguos y es posible que incorporase las enseñanzas astrológicas de Abraham. El hecho de que se diga que esta astrología estaba «en su corazón» también podría significar que involucraba diferentes técnicas meditativas, como era en verdad el caso con la astrología antigua, y esto también es sugerido por el *Sefer Yetzirah*. Hay evidencia de que esos misterios fueron enseñados a Abraham por Shem, junto con el misterio del calendario (*Sod HaIbbur*).²⁹ Cuando Dios se reveló a Abraham, una de las cosas que le enseñó fue no ser excesivamente dependiente de las predicciones astrológicas.³⁰

Abraham era también plenamente consciente de los usos mágicos e idólatras que podían desarrollarse a partir de sus misterios. El Talmud dice así que Abraham tenía un opúsculo sobre idolatría que constaba de 400 capítulos.³¹ Hay también una enseñanza talmúdica que afirma que Abraham enseñó los misterios sobre «nombres impuros» a los hijos de sus concubinas.³² Esto se basa en el versículo «a los hijos de las concubinas que Abraham tenía, Abraham dio regalos, y los envió lejos, a las tierras de oriente» (Génesis 25:6). Estos dones consistieron en misterios ocultos, que entonces se extendieron por el Asia oriental.

La atribución a Abraham de los misterios del *Sefer Yetzirah* colocaría su origen en el siglo XVIII antes de nuestra era. Esto no resulta muy sorprendente porque textos místicos como las escrituras védicas datan de este período y hay todo tipo de razones para creer que la tradición mística estaba más avanzada en el Oriente Medio que en la India en aquella época. Puesto que Abraham fue el místico y astrólogo más grande de su época, es natural suponerle familiarizado con los misterios del antiguo Egipto y de Mesopotamia. Abraham nació en Mesopotamia y vivió también en Egipto.

28. *Bava Batra* 16b. Abraham era considerado un líder en su tiempo, *Kiddushin* 32b, Ramban sobre Génesis 40:14.

29. *Pirkei Rabbi Eliezer* 8 (18b), Ran, *loc. cit.*

30. *Shabbat* 156a.

31. *Avodah Zarah* 14b. Cf. Barceloni, p. 100.

32. *Sanhedrin* 91b, *Be'er Shava*, *ad loc.*, *Zohar* 1:99b, 1:133b, 1:233a, Barceloni, p. 159.

El segundo lugar donde aparece el uso del *Sefer Yetzirah*, es en una tradición sobre los hijos mayores de Jacob, que afirma que estos lo usaron para crear animales y doncellas.³³ Cuando la escritura dice que «José llevó una mala noticia (respecto a sus hermanos) a su padre» (Génesis 37:2), se está refiriendo a esto. Los hermanos de José habían comido un animal sin matarlo apropiadamente y José no sabía que el animal había sido creado mediante el *Sefer Yetzirah* y no necesitaba tal muerte. Reportó entonces que sus hermanos habían comido «carne de un animal vivo».

Después del Éxodo se usaron de nuevo los misterios del *Sefer Yetzirah* cuando los israelitas estaban construyendo el Tabernáculo en el desierto. El Talmud dice que Betzalel fue elegido para construir este Tabernáculo porque «sabía cómo permutar las letras con las que se crearon el Cielo y la Tierra».³⁴ Se requería tal conocimiento esotérico, ya que el Tabernáculo estaba destinado a ser un microcosmos paralelo tanto al Universo como al dominio espiritual y al cuerpo humano.³⁵ No era suficiente la mera construcción de un edificio físico. En la construcción el arquitecto tenía que meditar en el significado de cada parte e imbuirla en las propiedades espirituales necesarias.

El Talmud deriva todo esto del versículo en el que Dios dice: «he llamado por su nombre a Betzalel... y le he llamado con el espíritu de Dios, con sabiduría, entendimiento y conocimiento» (Éxodo 31:2-3). «Sabiduría, Entendimiento y Conocimiento» (*Jojmah, Binah y Daat*) se refieren a estados de conciencia que explicaremos extensamente. Tales estados de conciencia se obtienen mediante la manipulación de las letras.

Las fuentes guardan silencio sobre el *Sefer Yetzirah* hasta la época del profeta Jeremías. De nuevo nos encontramos con la tradición que relata que Jeremías quería poner en práctica el *Sefer Yetzirah*,

33. *Shnei Lujot HaBrit, Torah SheBek`tav, VaYeshev* (Lvov, 1860), 3:65a; *Pitchei Tshuvah, Yorah Deah* 62:2. Véase *Yerushalmi Peah* 1:1, Rashi sobre Génesis 37:2.

34. *Berajot* 55a. Cf. Barceloni, p. 102, Raavad sobre 6:4, *Metzaref LeJojmah* (Jerusalén, s. f.), 28a. Véase también Ramban sobre el Éxodo 31:3. Según Rashi, el «conocimiento» al que se alude en este versículo se refiere a *Ruaj HaKodesh*.

35. *Tanchuma, Pekudei* 2, *Zohar* 2:162b.

pero, como en el caso de Abraham, fue advertido de no hacerlo en solitario. Tomó entonces a su hijo, Ben Sirah, y los dos juntos exploraron los misterios.³⁶ Mediante sus esfuerzos llegaron a crear un Golem, pero no lo conservaron.

Puede que haya habido más de un individuo con el nombre Ben Sirah, pero el de esta tradición era claramente el hijo de Jeremías. Hay una interesante tradición respecto a su nacimiento. Jeremías había sido abordado por homosexuales en la casa de baños y, como consecuencia, había experimentado una eyaculación en la bañera. Su semen permaneció siendo viable y cuando su hija usó después la misma bañera quedó impregnada, dando a luz a su tiempo a Ben Sirah.³⁷ Ben Sirah sería entonces el hijo de Jeremías y de su hija.

Algunas fuentes dicen que su nombre original era Ben Zera (Hijo de la Semilla), pero cuando este nombre resultó embarazoso lo cambió a Ben Sirah.³⁸ Debido a lo susceptible de la naturaleza de su nacimiento, no se llamó asimismo «hijo de Jeremías». Hay sin embargo una alusión en el nombre ya que Sirah (סִירָא) y Jeremías (יֵרֵמְיָהוּ) tienen ambos el valor numérico de 271. Autoridades pos-

36. *Pesikta Chadata*, en *Bet HaMidrash* 6:37. Se atribuye una tradición parecida a R. Yehudah ben Batirah en su *Sefer Bitachon*, de la que se dice es citada por R. Chamai Gaon en su *Sefer HaYijud* (este libro es citado en *Pardes Rimonim* 11:4), citado en *Avodat HaKodesh* 3:17 (Varsovia, 1894), 80a Chelkak MeChokak sobre *Evven HaEzer* 1:8. También se encuentra en el Jewish Theological Seminary, Ms. Halberstam 444, p. 200, y en latín en Johannes Reuchlin, *De Arte Cabalistica* (1603), col. 759. Véase también *Peliyah* (Koretz, 1784), 36a, *Yalkut Reuveni* (Varsovia, 1884), 20b; R. Yehudah HaJasid, *Sefer HaGuematria*, citado por Abraham Epstein, *Beiträge zur Jüdischen Altertumskunde* (Viena, 1887), pp. 122-3, Saadia B, introducción al *Sefer Yetzirah*, publicado por M. Steinschneider, *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, 1892, p. 83. Véase también *Ray Pa'alim* (Varsovia, 1894), p. 41. Para traducción al inglés, ver Scholem, *Kabbalah and its Symbolism*, (trad. en castellano: *La Cábala y su simbolismo*. Ed. Siglo XXI), (pp. 178-180; Phineas Mordell, *The Origin of Letters and Numerals According to the Sefer Yetzirah* (Nueva York, 1975), pp. 51, 52.

37. *Alfa Beta de Ben Sirah*, en *Otzar Midrashim*, p. 43. Cf. Chelkat Mechokek sobre *Evven HaEzer* 1:8, Mishná La Melej sobre *Yad, Ishut* 15:4. Véase Rashi, *Jaguigah 1Sa*, «*Be Ambati*».

38. *Sefer Maharil*, principio de *Likutim* hacia el final del libro (Jerusalén, 1969), 85a.

teriores usaron este incidente como prueba de que la inseminación artificial no constituye adulterio ni incesto.³⁹

Estas tradiciones son de particular interés, ya que hay muchos indicios de que Jeremías enseñó estos misterios a un cierto Yosef, hijo de Uziel, hijo de Ben Sirah.⁴⁰ Hay también al menos una fuente que establece que Ben Sirah enseñó de hecho el *Sefer Yetzirah* a Yosef ben Uziel.⁴¹ Lo que es más interesante es que hay indicios de que este mismo Yosef ben Uziel puede haber escrito un comentario al *Sefer Yetzirah* o incluso una de las primeras versiones del texto mismo.⁴²

39. *Bet Jadash*, sobre *Turey Yoreh Deah* 195 «VeLo» (77b); *Turey Zahav, Yoreh Deah* 95:7; *Bet Shmuel, Evven HaEzer* 1:10, *Bir-key Yosef Evven HaEzer* 1:14, *Tshuvot R. Yaakov Emdin* 2:97, *Tshuvot Tashbatz* 3:263; *Pachad Yitzjak*, «Ben Bito» (30a). Según algunas fuentes, Rav Zeira y Rav Pappa nacieron del mismo modo, ver *Alfa Beta DeBen Sirah, Otzar Midrashim* p. 43, *Yuchsin* (Jerusalén 1962), 39c, *Tzenaj David* (Varsovia 1878), p. 26, *Sefer HaDorot, Tanaim VeAmoraim*, R. Zeira 3 (Varsovia, 1882), Vol. 2, p. 59c.

40. Se menciona a Yosef ben Uziel al principio de *Alfa Beta DeBen Sirah* (Ed. Steinschneider, Berlín, 1858), en *Otzar Midrashim* p. 35. Hay también una controversia entre Uziel, hijo de Ben Sirah, y Yosef ben Uziel, *Ibid.* p. 36. Véase también pp. 37, 39. Hay también un tratado llamado *Baraita de Yosef ben Uziel*, que se dice está basado en las enseñanzas que Jeremías le reveló, ver Leipzig, Ms. 30, p. 12, A. Epstein, *Ha Choker*, Cracovia-Viena, 1893-95, 2:41; Mordell, p. 48. Esta *Baraita* es la aparentemente citada en Recanti sobre Génesis 3:24 (15c). Yosef ben Uziel puede ser identificado como el tatarabuelo de Judit. Ella es presentada como «Judit, hija de Merari, hijo de Ox, hijo de José, hijo de Oziel, hijo de Helkias» (Apócrifo, Judit 8:1). Helkias o Chilkiah, por supuesto, es el padre de Jeremías (1:1), y las generaciones de Jeremías y Ben Sirah pueden haberse eliminado del texto, quizá debido a la sensibilidad respecto al nacimiento de este último. En otra fuente Judit es identificada como «hija de los profetas», ver Nissim ben Yaakov, *Chibur Yafeh* (Ámsterdam, 1746), 22a, *Bet HaMidrash* 1:130, *Otzar Midrashim* p. 104. Cf. Ran, *Sabbat* (sobre Rif 10a, arriba), *Kol Bo* 44, *Schulchan Aruj, Oray Jaim* 670:2 en *Hagah*. Véase además *Yotzer* para el segundo Sabbath de Chanukah, final.

41. París, Ms. 762, British Museum Ms. 15299, citado por J. L. Borges en *Sefer Tagin* (ed. Schneur Zaks, París 1866), y también citado por Mordell, p. 49.

42. *Rav Pa'alim*, p. 66, *Seder HaDorot, Sefarim, Sefer Yetzirah; Otzar Sefarim, Iod* 386. Hay un manuscrito que concluye: «Así termina la Mishná de Abraham y la Mishná de Yosef ben Uziel», Oxford, Ms. 1947:3, descrita en Neubauer, *Catalogue of the Manuscripts in the Bodlean Library* (Oxford, 1886-1906), 1947:3; Goldsmidt, p. 11, nota 2. Véase también Oxford, Ms. David Oppenheim 965. Esto se debate en profundidad en Mordell, pp. 47-50. Véase capítulo 5, nota 38.

Lo cual es importante porque situaría la primera versión del *Sefer Yetzirah* en los primeros años del Segundo Templo. Ésta fue también la época de la Gran Asamblea, que puso por escrito algunos de los últimos libros de la Biblia, como Ezequiel por ejemplo, cerrando así el Canon Bíblico.⁴³ Gran parte del servicio de oración regular hebreo fue también compuesto por esta Asamblea.⁴⁴ Al igual que esas oraciones, el *Sefer Yetzirah* no había sido puesto por escrito, sino enseñado de memoria.

El período talmúdico

Al entrar en el período talmúdico hacemos la transición de la tradición a la historia. Se encuentra en el Talmud una mención concreta del *Sefer Yetzirah* y, aun cuando sea absolutamente seguro que sea idéntico a nuestra versión, tampoco hay verdaderas razones para dudar de que ambos textos sean uno y el mismo. En la época talmúdica el *Sefer Yetzirah* empezó como una enseñanza oral, y fue con el tiempo puesto en forma de libro y usado por los sabios.

La primera referencia de tal uso implica a Rabbí Yehoshua (ben Jananya), un sabio líder del primer siglo. Se le atribuye la afirmación: «Puedo coger cidros y calabazas y, con el *Sefer Yetzirah*, convertirlas en bellos árboles. Éstos, a su vez, producirán otros bellos árboles».⁴⁵ Aunque la frase «con el *Sefer Yetzirah*» no aparece en las ediciones impresas del Talmud de Jerusalén, se encuentra en manuscritos.

La referencia a Rabbí Yehoshua es muy significativa. Rabbí Yehoshua fue uno de los cinco discípulos principales de Rabbí Yoja-

43. *Bava Batra* 15a. La *Maaseh Bereshit* fue también revelada a Daniel, ver *Seder Olam Rabbah* 29 (Jerusalén, 1971), pg. 102; *Tanna DeBei Eliahu Rabbah* 17 (Jerusalén, 1963), 79b, de Daniel 2:19. Respecto a una revelación similar a Ezra, véase Apócrifos, 2 Esdras 14:44.

44. *Berajot* 33a. No se pusieron por escrito y fueron por consiguiente olvidadas, véase *Megillah* 18a.

45. *Yerushalmi, Sanhedrin* 7:13 (41a), según se lee en Frank, *La Kabbale*, p. 77.

nan ben Zakkai (47: AC-73 d. C.), líder de todos los judíos después de la destrucción del Templo y experto renombrado en todas las artes ocultas.⁴⁶ Rabbí Yehoshua fue el principal discípulo de Rabbí Yojanan en los misterios de la *Merkavah* (Carroza) y este último alcanzó la fama de ser el mayor experto de su tiempo⁴⁷ en lo oculto. Lo cual derrama luz sobre otra personalidad mística importante. Según otra fuente antigua, Rabbí Yehoshua también recibió la tradición de Rabbí Nehunia ben HaKana, líder de la escuela que produjo el Bahir. En el *Sefer HaTagin* encontramos que la tradición respecto al significado místico de las coronas (*tagin*) sobre las letras hebreas, fue transmitida de la siguiente manera: «Menajem la pasó a Rabbí Nehunia ben HaKana, Rabbí Nehunia ben HaKana la dio a Rabbí Eleazar ben Araj, Rabbí Eleazar ben Araj la transmitió a Rabbí Yehoshua quien, a su vez, la pasó a Rabbí Akiba».⁴⁸

Se conoce a Rabbí Eleazar ben Araj como el discípulo principal de Rabbí Yojanan ben Zakkai.⁴⁹ También se sabe que aprendió los misterios de la *Merkavah* de Rabbí Yojanan.⁵⁰ Vemos de la tradición anterior que también aprendió de Rabbí Nehunia, posiblemente después de dejar a Rabbí Yojanan. El Talmud relata que en ese momento Rabbí Eleazar se fue a vivir junto al río Dismas, en la ciudad de Emaús.⁵¹ Se sabe también que Emaús era el lugar de Rabbí Nehunia, al igual que un centro general de enseñanza cabalística.⁵² Es muy probable que Rabbí Eleazar se implicara tanto en el misticis-

46. *Avot* 2:8, *Succah* 28a, *Bava Batra* 134a.

47. *Jaguigah* 14b, *Tosefta* 2. El era también un experto en magia, véase *Sanhedrín* 68a. Véase Yosef Tzayaj, *Tzaror HaJaim*, Jesus College, Londres, Ms. 318, p. 32a.

48. *Sefer HaTagin* (París, 1866), en *Otzar Midrashim* p. 564, también citado en *Majzor Vitri* (Berlín, 1889), p. 674. Véase capítulo 3, nota 38.

49. *Avot* 2:8.

50. *Jaguigah* 14b, *Tosefta* 2; *Zohar Jadash* 7a. Véase Radal, introducción a *Pirkei Rabbi Eliezer* 6b.

51. Encontramos así que él fue al río Dismas, ver *Sabbat* 147a, Rashi, *ad loc.*, *Avot Rabbi Nathan* 14:6. En otra fuente, sin embargo, se dice que fue a Emaús, donde estaba su mujer, *Kohelet Rablah* sobre 7:7. Véase Neubaner, *Geographie du Talmud* (París, 1868), p. 100; *Otzar Yisrael* 2:79.

52. *Midrash Tanaim* sobre Deuteronomio 26:13 (Ed. David Tzvi Hoffman, Berlín, 1908), p. 175. Véase mi introducción al *Bahir*, nota 37. Véase también después cap. 4, nota 5. Emaús era una ciudad cerca de Tiberias.

mo que, como el Talmud reporta, perdiera su dominio de la teoría legalista.

También es significativo el hecho de que se diga que Rabbí Nehunia había recibido la tradición de Menajem. Se sabe que Rabbí Nehunia era el místico principal del siglo I, además de colega de Rabbí Yojanan ben Zakkai.⁵³ No se tienen datos, sin embargo, sobre quiénes fueron sus maestros. Del *Sefer HaTagin* aprendemos que Rabbí Nehunia aprendió al menos algunos de los misterios de Menajem, que fue vicepresidente del Sanhedrín (Corte Suprema) bajo el mandato de Hillel. Cuando dimitió de su puesto, Shammai fue designado en su lugar.⁵⁴

La mayoría de las autoridades identifican a este individuo con Menajem el Esenio, citado por Josefo.⁵⁵ Menajem había visto en cierta ocasión a Herodes cuando era niño y había profetizado que llegaría a ser rey. A causa de ello, cuando Herodes ascendió al trono, honró a Menajem y a los demás esenios. Por su relación con Herodes, Menajem no pudo mantener durante más tiempo su posición en el Sanhedrín.

Si aceptamos la tradición anterior, Nehunia ben HaKana podría haber recibido al menos algo de su conocimiento místico de Menajem el esenio. Esto indicaría que los esenios eran entendidos en las artes místicas, y que las enseñaron al menos a alguno de los maestros talmúdicos. Josefo afirma que los esenios hacían uso de los nombres angélicos y que podían predecir el futuro mediante diversas purificaciones y métodos de los profetas.⁵⁶ Y, lo que es más significativo, Josefo identifica también a los esenios con los pitagóricos.⁵⁷ Puesto que el *Sefer Yetzirah* aparentemente contiene algunos elementos que recuerdan las tesis de los pitagóricos, es posible que

53. *Bava Batra* 10b; *Helkhelet Rabbatai* 16:3 (*Batey Midrashot* 1:92)

54. *Jaguigah* 2:2 (16a). Véase discusiones en *Bavli y Yerushalmi*, *ad loc.*

55. *Antiquities* 15:10:5 (Tr. William Whiston, Nueva York, s. f.), p. 471. Véase *Yuchsin* 9d, *Shalshelet HaKabbalah* (Jerusalén, 1962), p. 57, *Seder HaDorot, Tanaim, VeAmoraim*, «Menajem». El Samius mencionado en *Antiquities* 14:10:4 es con toda probabilidad Shammai.

56. *Wars* 2:8:7, 12.

57. *Antiquities* 15:10:4, p. 471.

el texto fuera preservado por los esenios durante el período que precedió al Talmud.

Rabbí Eleazar enseñó la tradición respecto a las coronas sobre las letras a Rabbí Yehoshua, quien a su vez la transmitió a Rabbí Akiba (12-132 d. C.). Rabbí Akiba sobresalió en esa área y el Talmud señala que podía derivar de las coronas muchas enseñanzas importantes.⁵⁸ También recibió la tradición de la *Merkavah* de Rabbí Yehoshua, al igual que otros conocimientos ocultos importantes.⁵⁹ No hay duda de que Rabbí Akiba era considerado el mayor de todos los expertos en el dominio místico.⁶⁰ Rabbí Shimon bar Yojai, autor del Zohar, también fue discípulo de Rabbí Akiba.

No es entonces sorprendente que algunas fuentes atribuyan la autoría del *Sefer Yetzirah* a Rabbí Akiba.⁶¹ La mayoría de los primeros textos talmúdicos tuvieron su origen en Rabbí Akiba, quien los transmitió oralmente de una forma bien definida.⁶² Aunque esos libros no se escribieron, habían sido compuestos por Rabbí Akiba y fue su redacción la que se enseñó oralmente.

58. *Menajot* 29b. También se le adscribe un texto sobre el tema, ver *Batei Midrashot* 2:471. Véase capítulo 3, nota 38.

59. *Jaguigah* 14b. También aprendió los conjuros mágicos con pepinos de Rabbí Yehoshua, *Sanhedrín* 68a.

60. Fue el único de los cuatro que entraron en el Paraíso y que «salió en paz», *Jaguigah* 14b. Era capaz de describir la sinestesia, una experiencia común en el estado místico. Véase *Mekhilta* sobre el Éxodo 20:15. Fue él quien enseñó que no puede verse a Dios ni siquiera en la visión más abstracta. Ver *Mekhilta* sobre el Éxodo 20:4, Barceloni, p. 14.

61. *Pardes Rimonim* 1:1; R. Yitzjak de Lattes, responsa al comienzo del Zohar; *Shalsholet HaKabbalah*, p. 63. El *Pardes Rimonim* se concluyó en 1548 y fue publicado por primera vez en Salónica, 1584. La responsa de R. Yitzjak de Lattes se escribió en 1558. *Shalsholet HaKabbalah* se publicó por primera vez en Venecia, 1587. Éste, entonces, parece ser el tiempo en el que esta tradición estaba en circulación.

62. Se enseña así que una Mishná anónima es Rabbí Meir, *Tosefta* es Rabbí Nehemiah, *Sifra* es Rabbí Yehudah, *Sifri* es Rabbí Shimon (bar Yojai), y todos siguen a Rabbí Akiba, *Sanhedrín* 86a, *Iggeret Sherirah Gaon* (Jerusalén, 1972), p. 27. Véase también *Gittin* 67a, Rashi, *ad loc.* «Otzar»; *Avot Rabbí Nathan* 18:1, *Tosefta*, *Zavim* 1:2. Una Mishná de Rabbí Akiva se menciona en *Sanhedrín* 3:4 (27b), *Tosefta*, *Maaser Sheni* 2:13; *Shir HaShirim Rabbah* 8:1, *Kohélet Rabbat* 6:2. Ésta se halla aparentemente relacionada con la «primera Mishná», que encontramos en *Eduyot* 7:2, *Gittin* 5:6 (55b), *Nazir* 6:1 (34b). Véase Maharitz Jayot, *Yoma* 53b.