

ספר התמונה

SÉFER HA-TEMUNÁ

EL LIBRO DE LA FIGURA

TRADUCCIÓN E INTRODUCCIÓN
A CARGO DE NEIL MANEL FRAU-CORTÉS

CON LA COLABORACIÓN
DE JORDI GENDRA-MOLINA



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

Este libro ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte.
Dirección General del Libro y Fomento de la Lectura.



Colección Cábala y Judaísmo

SÉFER HA-TEMUNÁ

EL LIBRO DE LA FIGURA

1.ª edición: marzo de 2021

Título original: *Séfer ha-temuná*

Traducción: *Neil Manel Frau-Cortés*

Maquetación: *Montse Martín*

© 2021, 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: 978-84-9111-652-3
Depósito Legal: B-3.398-2021

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

Introducción.....	5
Bibliografía.....	25
Agradecimientos.....	27
A propósito de las esferas.....	29
El libro de la figura.....	33
El libro de la segunda figura.....	65
Segunda figura.....	79
El libro de la tercera figura.....	145
Tercera figura.....	185

INTRODUCCIÓN

Séfer ha-temuná, El libro de la figura, es un texto complejo, apasionante, un tanto arcano, poco conocido por parte del público general, aún a pesar de su enorme importancia en la historia del pensamiento cabalístico. A menudo reflexionamos sobre la evolución del misticismo judío tratando de entender cómo la cábala pasó de ser el secreto objeto de pequeños y dispersos grupos de iniciados a convertirse en un sofisticado sistema, una corriente que fluye a través de la práctica totalidad de aspectos de la cultura judía e incluso de la espiritualidad global. A veces ciertas obras místicas se convierten en la necesaria chispa que enciende un gran fuego, en la metáfora que consigue abrir las mentes en su camino hacia el supremo conocimiento. *El libro de la figura* es una de esas piedras de toque, un paso aparentemente pequeño que adquiere relevancia cósmica.

El *Libro* es un comentario sobre las letras del alfabeto, escrito en un estilo tan difícil que hasta hoy sólo ciertos aspectos de su ideario han sido completamente interpretados. En cierta ocasión, comentábamos en un

grupo de académicos acerca de las razones por las cuales textos que son tan importantes para la historia de la cábala muy rara vez –tal vez nunca– son traducidos íntegramente a otras lenguas. La principal de estas razones es el riesgo que implica poner sobre papel, verter en otro idioma, no lo que el texto *dice* sino solamente lo que alcanzamos a entender, o más precisamente, lo que *creemos* entender. Si tomásemos la más simple y lineal de las novelas y preguntáramos a un grupo de lectores acerca de sus impresiones, indudablemente recogeríamos interpretaciones del libro tan dispares como diferentes han sido sus lectores. Si repetimos el experimento con una poesía, la divergencia de interpretaciones se multiplica. Traducir un clásico cabalístico es equivalente a traducir la más intrincada de las poesías: no podemos aspirar a reflejar el matiz, la belleza y polivalencia del significado, el impacto sensorial que nos produce el lenguaje. Al contrario, optamos por plasmar en el papel, traducido a otro idioma, una especie de instantánea interpretativa, una foto parcial del universo alusivo sugerido en el texto original. A pesar de todo, no es de justicia desistir del deber de divulgar estas joyas del pensamiento místico, aún sabiendo que nuestra obra no será jamás la interpretación perfecta y definitiva, la última palabra jamás escrita respecto al arcano.

Igual que ocurre con muchas obras de la antigüedad –y más aún si hablamos de escritos místicos– *El libro de la figura* es anónimo. Dicha anonimidad no

está exenta de controversia: el lector observará que en la mayoría de ediciones modernas, el libro es supuestamente pseudoepigráfico, atribuido a dos rabinos talmúdicos del s. I-II, Rabí Ismael y Rabí Nehunia ben ha-Kana. Es una práctica habitual, particularmente en escritos medievales hebreos, atribuir nuevas obras a escritores antiguos, como manera de imbuirlas de autoridad mística, de peso específico. Así hallamos que muchos escritos esotéricos son anacrónicamente atribuidos a personajes bíblicos o a rabinos talmúdicos. Scholem advierte que *El libro de la figura* sólo empezó a ser atribuido a Ismael y Nehunia a partir de los siglos XIV-XV. La razón última de la elección de dichos autores míticos se debe a que también a ellos se atribuyen diversas obras del género de los Palacios o *Hejalot* (s. IV-VII), un conjunto de obras esotéricas judías que versan sobre los misterios del Carruaje (Ez. 1).

En realidad, los investigadores opinan que *El libro de la figura* vio la luz alrededor de 1250 en forma de manuscrito, probablemente en Girona. En todo caso, sabemos que el *Libro* ya era conocido en 1280. El texto está íntegramente escrito en hebreo, y las escasas palabras romances que aparecen en él pueden ser tanto catalanas como provenzales, dada la proximidad de ambas lenguas y dado que, al estar escritas en alfabeto hebreo, carecen de vocales. El libro ejerció una gran influencia en el llamado círculo cabalístico de Girona así como en autores posteriores, incluidos místicos no judíos como el cardenal Egidio de Viterbo (s. XV). Poco

sabemos sobre el autor y el lugar exacto en el que el *Libro* fue escrito. Todo apunta a que el autor había estado en contacto directo con los cabalistas de Provenza y probablemente pertenecía, aunque de una manera un tanto marginal, al entorno del círculo cabalista de Girona, en los inicios de dicha escuela de pensamiento.

La época del Círculo cabalístico de Girona es un tiempo de transformación sin precedentes. Las tradiciones místicas procedentes de la Provenza eran de estricta transmisión oral. Sin abandonar la necesaria discreción –por oposición a ciertos casos ocurridos en Castilla–, los cabalistas gerundenses empiezan a consignar estos conocimientos esotéricos por escrito. Dicha plasmación escrita es aún muy reticente, de expresión iniciática, de modo que muchos temas no aparecen sino insinuados, a medio expresar, de manera que, pasados los siglos, es difícil acabar de entender algunas de las alusiones. Los místicos judíos, tal vez por primera vez, empiezan a elucubrar acerca de la naturaleza divina. Desde Saadia Gaón hasta Maimónides la filosofía judía había evitado involucrarse en exceso en la explicación acerca de la divinidad, su esencia y dinámicas internas. Será la llegada de la cábala el factor que abre la puerta a la elucubración mística, a la indagación sobre el divino pensamiento.

El libro de la figura fue una obra central y muy conocida entre los cabalistas de la Península Ibérica, al menos hasta la irrupción del Zohar. Parece ser que el re-

dactor del Zohar –que representa la tradición mística castellana, con una idiosincrasia diferente a la de Nahmánides y su círculo– conocía el *Libro* pero rechazaba buena parte de sus ideas principales. Por ejemplo, el Zohar no hace mención alguna de la teoría de los años sabáticos. Posteriormente, a medida que el Zohar se encumbra como obra cabalística de referencia, disminuye la influencia de *El libro de la figura*. Cuando llegamos a la época de Safed (s. XVI) los autores consideran al Zohar casi como el «tercer libro» después del *Tanaj* y el Talmud, mientras que *El libro de la figura* está prácticamente ausente de los escritos de Cordovero y Luria, para solamente reaparecer en escena con la llegada del movimiento Sabateo.

El libro de la figura no fue publicado hasta 1784 (primera edición, Korets, Polonia). Incluso este detalle está en disputa, dado que al parecer existió una edición anterior (Cracovia 1599), que no ha llegado a nuestros días. Sólo sabemos de su existencia a partir del testimonio de un autor cristiano que en 1743 afirmó haber consultado dicha edición en la biblioteca de cierto judío polaco. Posteriormente, el texto aparece en su forma definitiva en la edición de Lemberg (1892) que, además, es la primera que atribuye la autoría a los legendarios R. Ismael y R. Nehunia. La importancia de la edición de 1892 es central debido a un factor fortuito adicional: incorpora un comentario anónimo procedente de otro autor anónimo del s. XIII-XIV. ¿Cuál es la trascendencia de este comentario? Como corres-

ponde a este tipo de textos esotéricos, la expresión de *El libro de la figura* es a menudo críptica, iniciática, llena de alusiones veladas cuyas claves interpretativas desgraciadamente se pierden en la noche de los tiempos. La mayoría de autores posteriores advierten que no sabemos exactamente lo que significan algunos de sus más oscuros pasajes. Ahora bien, el mencionado comentarista anónimo era una persona del mismo ámbito y, aunque también su expresión es un tanto críptica, entendía a la perfección el texto y nos ha transmitido muchas claves de la correcta interpretación.

Éste y otros numerosos comentarios escritos respecto a *El libro de la figura* intentan subsanar las numerosas ambigüedades y lagunas textuales. Muchas alusiones del Libro son únicas y extrañas incluso para los lectores más acostumbrados a la literatura cabalística. Por ejemplo, la referencia al Mar de la Sal y su influencia no aparece en ninguna otra obra cabalística anterior o posterior. El texto está lleno de desafíos. En el *Libro* los pasajes de estilo lúdico e indeterminado se suceden con fragmentos de gran elegancia y otros mucho más oscuros y telegráficos. Muchas frases aparecen truncadas, con una sintaxis incompleta. Otras utilizan pronombres cuyo antecedente no podemos trazar fácilmente. Por esta razón nuestra traducción intenta subsanar algunos pasajes oscuros ofreciendo palabras y explicaciones adicionales entre corchetes. Obviamente, estas adiciones representan la manera

en que el traductor ha comprendido el texto. El *Libro*, sin embargo, está abierto a múltiples interpretaciones, y el lector debe sentirse libre de aceptar nuestras sugerencias o de rechazarlas.

Otra característica común a la literatura hebrea es un cierto estilo de mosaico, en el que las frases y expresiones bíblicas jalonan el texto como aparentes pruebas argumentales. Muy a menudo, dichas citas bíblicas son fragmentadas. El autor original presupone que el lector hebreo conoce el texto bíblico a la perfección y que sabrá identificar texto y contexto. Gracias a esta familiaridad con las Escrituras, el versículo bíblico añadido actúa a la vez como un ánclora que no sólo aporta su significado literal, sino también las implicaciones y reminiscencias del contexto original. Por ejemplo, si *El libro de la figura* menciona casualmente el «carnero de Jacob», el lector hebreo trae a su mente el conjunto de la dramática descripción del sacrificio de Isaac, la angustia de la prueba divina, la incertidumbre de la fe, y aún la conexión entre la narración y *Rosh ha-shaná*, el Año Nuevo del calendario hebreo, con todo su valor simbólico de introspección y arrepentimiento. Una traducción literal difícilmente puede reflejar una pequeña parte de dicho universo alusivo. A menudo, el lector de la presente traducción entenderá mejor el significado del texto tras releer los versículos circundantes al pasaje bíblico citado.

El propio título del libro *Séfer ha-temuná*, *El libro de la figura*, constituye una enigmática introducción a

su contenido. Diversos estudiosos han traducido el título indistintamente como *Libro de la configuración*, de la imagen o aun de la forma. ¿Qué es, por tanto, la «figura» a la que se refiere el autor y por qué es central a su cosmología? La respuesta es ciertamente compleja. Por una parte, el término «figura» alude a la forma o diseño de las letras del alfabeto hebreo. De hecho, el libro se divide en tres partes que presentan «tres figuras» y en las que se pasa revista a la simbología de cada una de las letras. Con todo, el autor también utiliza el término «figura» para aludir a la configuración o apariencia del ser divino, basándose en Nm 12:8, que también utiliza la palabra *temuná*. La tesis del *Libro* es que podemos llegar a contemplar la figura divina oculta mediante la contemplación de la figura de las sagradas letras. Una tercera acepción de la palabra «figura» aparece en diversos pasajes del libro: se trata de aquella figura mística que Moisés contempló a fin de construir el candelabro que, a su vez, es la prefiguración del conjunto de entes del mundo superior. Tal vez el significado real del título aúna estos tres conceptos, como parece sugerir Scholem: «las letras, que son el producto del poder creativo del ser divino, forman también la imagen mística de Dios, tal como aparece reflejada en el mundo de las esferas» (*On the Kabbalah*, p. 78).

De hecho, en *El libro de la figura* las letras hebreas son manifestaciones de diversos aspectos del potencial divino, de su poder, pero a la vez son modelos o

prefiguraciones de todo ser creado. Algunas de estas letras son de forma simple, otras compuesta, una distinción generalmente basada en su trazado gráfico. Así, *Vav* o *Resh* son simples (basadas en un solo trazo) mientras que *Mem* o *Tet* son compuestas (constan de dos trazos y podrían ser consideradas como combinaciones de *Kav-Vav* y *Nun-Vav* respectivamente). Esta dicotomía lleva al autor a plantear la teoría de que las veintiocho letras –es decir, las veintidós letras más sus formas finales, *Sin* y la llamada *Shin* cuádruple– proceden de cuarenta y ocho formas simples. Esta última cantidad no está escogida al azar: de acuerdo a la concepción astrológica medieval, cuarenta y ocho son los astros y planetas. Por otro lado, las diez esferas y las veintidós letras representan el fundamento del mundo: son los treinta y dos caminos de sabiduría ya mencionados en el *Sefer yetsirá*. Finalmente, los poderes y cualidades de las distintas letras son a menudo fruto de su valor numérico y la etimología de su nombre, sea una etimología real, sea popular. Así *Bet*, cuyo valor numérico es dos, es el símbolo de la dualidad, pero también es casa, contenedor, receptáculo (*bayit*) de energías.

El eje central del *Libro de la imagen* es la descripción del árbol sefirótico y de la relación entre las esferas y las letras del alfabeto. Una de las enseñanzas referidas en el libro resulta particularmente ilustrativa: cuando la Torá fue entregada a los israelitas en el Sinaí, las letras se negaron a agruparse en las combinaciones es-

tablecidas, debido a que la Ley estaba basada en el juicio y el rigor. Las letras, personificadas, no deseaban descender a nuestro impuro mundo, pero el Eterno acordó con ellas una solución: el glorioso Nombre divino estaría combinado con las letras por doquier en la Torá, entretejido en el texto bíblico. En consecuencia, las letras de la Torá y sus combinaciones adquieren relevancia mística. Cada frase es susceptible de representar un Nombre, o al menos una parte de él, con todo su poder potencial y misterio intrínseco.

Otro aspecto que sirve como hilo conductor –y es quizás la mayor aportación del libro a la historia de la mística hebrea– es la idea de los Años Sabáticos (en hebreo *shemitot*) y la relación entre éstos y las esferas. No nos referimos a años sabáticos corrientes (cf. Dt 15), sino a unidades temporales extensas, eones o eras que abarcan milenios, cada uno de ellos gobernado por un atributo divino (o esfera) determinado. Esta concepción cíclica, no lineal, del tiempo ya aparece en la filosofía védica y griega. En cambio, sabemos que la propia Mishná (Haguiga 2:1), después de exhortarnos a no discutir la obra de la creación ni la obra del carruaje salvo entre iniciados en los misterios cabalísticos, prosigue diciendo que uno no debe elucubrar sobre «lo que ocurrió antes y lo que pasará después», es decir, sobre temas cosmogónicos y escatológicos. A pesar de ello, los místicos judíos han hecho de estas elucubraciones uno de sus principales focos. La discusión, sin embargo, no está totalmente ausente del judaísmo ra-

bínico. La propia idea de que el nuestro no es sino uno de los diversos mundos creados y destruidos ya aparece en Génesis Rabá 9, probablemente inspirado en la filosofía estoica. Ecos de la misma idea se exponen en el *Kuzarí* (1:67) y en la *Guía de perplejos* (2:30). Sin embargo, Maimónides rechaza la idea de una sucesión infinita de mundos porque ello implicaría la eternidad del universo. También Abraham bar Hiya de Barcelona –que había vivido un tiempo en la Provenza– critica la concepción existente de que todo lo creado pasa de la potencialidad a la actualización para acabar volviendo a la potencialidad (*Megalé amukot* 10), teoría que incluso aventura que, pasados cincuenta mil años, nuestro mundo volverá no a la nada, sino al *tohu* (caos). La discusión sobre el tiempo cíclico, por tanto, va más allá de los círculos místicos.

En *El libro de la figura*, el tema central del ciclo de años sabáticos articula toda una visión de la historia cósmica. De acuerdo con su autor, la creación descrita en la Torá que conocemos, la que se abre desde el libro del Génesis en adelante, no es sino uno de los ciclos intermedios en la sucesión de años sabáticos. En consecuencia, nuestro mundo es sólo uno más en la sucesión de mundos creados y destruidos a lo largo de la historia cósmica. El autor divide la historia en cuarenta y nueve mil años, es decir en siete ciclos sabáticos de siete mil años cada uno. Dicha periodización se basa en interpretaciones literales de ciertos pasajes talmúdicos (Sanhedrín 97a, que reza «seis milenios durará

el mundo, y en el séptimo será desolado») y en la idea bíblica de que, para el Eterno, un día son como mil años (Sal 90:4). La historia cósmica desde el *Tsimtsum* hasta el final de los tiempos se divide, según el autor, en años sabáticos, cada uno de los cuales se relaciona con particulares esferas, letras, atributos, mundos, nombres divinos, tipos de ángeles y potestades, y aún su propia Torá. Al final de cada año sabático –en el séptimo milenio de aquella «semana» cósmica divina– llega un *Shabat* de reposo, tras el cual la creación regresa a su caos original. El ciclo se repite siete veces hasta que llega el tiempo final, el *Shabat* cósmico, la perfecta unificación. Si tenemos un *Shabat* de la semana, un *Shabaton* del año (el día de Kipur) y un *shabat* o descanso en un año sabático agrícola, parece lógico que exista un *Shabat* del Eterno, un reposo cósmico definitivo.

Scholem advierte que la doctrina de los años sabáticos como eras cósmicas es uno de los elementos que conecta *El libro de la figura* con el círculo de Girona, aunque entre los escritos de estos autores que han llegado a nuestros días la idea parece estar algo menos elaborada, en un estadio más germinal. Es difícil saber si los autores gerundenses compartían la misma concepción de la historia del cosmos en todo su detalle: en la época, todo intento de exponer a la luz las enseñanzas cabalísticas –de transmisión oral y reservadas a un grupo de escogidos e iniciados– era recibido con severas críticas en el seno de la comunidad judía.

En *El libro de la figura* el oculto poder creativo del ser divino se expresa por una parte en las esferas y sus dinámicas, pero por otra en la sucesión de mundos creados en los años sabáticos, bajo la influencia del atributo de una esfera determinada. Las esferas, no obstante, no son iguales entre sí: las tres primeras son potencias ocultas, no simples atributos divinos. Su poder simbólico está en el intelecto. Las siete esferas restantes son inferiores y prefiguran los diversos miembros del cuerpo del ser humano primordial. Las tres esferas superiores son recónditas, de caminos incognoscibles, y no se implican en el acto de crear mundos.

El presente año sabático está dominado, como decíamos, por el juicio más riguroso, de ahí que las letras protestaran al formar la presente Torá. Dicho rigor y dureza –el atributo de nuestro año sabático– tiene una influencia cósmica en el sufrimiento del pueblo judío, en la persecución y el exilio. Para el autor el exilio es una realidad recurrente que no sólo sucede en el mundo terrenal, aquí y allá en diferentes regiones del globo, sino también en el mundo superior, entre las almas y los seres angélicos. Para los cabalistas del círculo de Girona y sus discípulos, la historia del pueblo judío se convierte así en una manifestación de la naturaleza de la creación. Con todo, las ideas tradicionales de redención mesiánica no parecen satisfacerlos. Ciertamente nuestro año sabático acabará en la redención prometida, pero ésta no será sino el preámbulo de un nuevo año sabático. Al final del ciclo de eones llegará

la utopía, el universo perfecto, en completa unificación con la divinidad. En este contexto, el concepto tradicional de mesías es desplazado en favor del proceso cósmico.

La influencia del juicio y del rigor en nuestro año sabático tiene implicaciones limitadoras inesperadas. *El libro de la figura* declara que, en este año sabático, la letra *Shin* está incompleta. Concretamente, su forma tenía cuatro cabezas en pasados eones y no tres como en la actualidad. En consecuencia, una de las letras del alfabeto primigenio está ausente de nuestro universo inmediato. Desde la perspectiva mística esto no es un detalle intrascendente. Las letras hebreas son potestades poderosas, instrumentos –quizás incluso manifestaciones– de la voluntad divina. La influencia del Juicio implica así una anomalía: el potencial divino de la *Shin* cuádruple volverá a existir en un futuro año sabático, pero de momento, está ausente. Todo lo negativo en nuestros tiempos queda explicado mediante esta anomalía cósmica. Más aún, en la mente del cabalista, si la Torá contiene mandamientos positivos y negativos, ello se debe a la ausencia de dicha *Shin* en nuestra era. En la dicotomía bíblica del haz / no hagas, la limitación que nos impone el precepto negativo deriva de la «dureza del atributo», de la influencia del Juicio en nuestro año sabático. Además, *El libro de la figura* incluye otra idea que Nahmánides y el círculo de Girona explorarán en detalle: el actual Pentateuco no es sino una visión –incompleta en nuestra era– de

los siete libros primigenios. Incluso el primer capítulo del Génesis no es más que un vestigio de uno de estos libros ocultos, el único fragmento que hoy podemos percibir de éste. En la mente del cabalista, el número siete expresa la perfección, la conclusión de la obra, el ciclo de la creación, el ciclo de la semana. Si sólo tenemos cinco libros en el Pentateuco necesariamente se debe a que otros dos son de naturaleza oculta.

De este modo, *El libro de la figura* es un texto revolucionario, pionero en la historia de la cábala, no sólo por su cosmogonía sino también por su concepción de la naturaleza de la Torá. Como hemos mencionado anteriormente, cada año sabático dispone, entre otros elementos, de su propia Torá. En otras palabras, la Torá—tradicionalmente concebida como una, única e inmutable— tiene una manifestación, una hipóstasis específica para cada uno de los años sabáticos. En cada año sabático, el ser humano lee una Torá diferente, que no es sino la Torá primordial, sólo que vista bajo el prisma del atributo que domina el año sabático en curso: una ley clemente, otra misericordiosa, otra gloriosa, otra rigurosa, etc. La Torá primigenia que genera dichas manifestaciones es la propia Sabiduría, la sofía personificada del libro de Proverbios, que habita con Dios desde el principio de la creación. La esencia de la Torá no cambia, pero se manifiesta de modos diversos en cada año sabático, bajo la influencia de cada una de las siete esferas creativas. Esta innovación representa un importante cambio en la evolución del

pensamiento judío dado que abre la puerta a un antinomianismo utópico que, más adelante, habría de inspirar todo tipo de quimeras mesiánicas de gran trascendencia. A partir de este concepto, cada nuevo grupo mesiánico se sentirá validado para proclamar su propia nueva era en la que entra en vigor una nueva Torá y en la que lo prohibido es permitido, y lo herético es normativo. La ausencia de la *Shin* cuádruple en nuestro año sabático, con sus implicaciones restrictivas, inspirará a los heresiarcas a ahondar en dicho anomianismo utópico. A pesar de todo, tanto el autor anónimo como los cabalistas gerundenses, aún se mantienen en la más absoluta fidelidad a la Torá tal como hoy la conocemos. El propio Libro nos advierte que la herejía y apostasía tan comunes en aquella época de persecución –incluida la conversión, forzosa o voluntaria, al cristianismo, religión que proclama que la Torá ha caducado y ha cedido su lugar a un Nuevo Pacto– también son efecto de la nociva influencia limitadora del Juicio y de su rigor, es decir, de la «dureza del atributo» de nuestro año sabático.

Otro aspecto interesante de *El libro de la figura* es que, por primera vez en la literatura cabalística, aparece la idea del tránsito de las almas para encarnarse en cuerpos de animales. Scholem opina que esta idea podría estar relacionada con los Cátaros, cosa que reforzaría un presunto origen provenzal de esta obra. Cabe remarcar que, si en la tradición hindú esta doctrina inspiró actitudes vegetarianas, en el judaísmo parece

enfaticar aún más las leyes dietéticas y del degüelle, como consecuencia de la elevación de la notoriedad del alma animal.

Como bien menciona Abba Silver, los s. XIII y XIV son especialmente proclives a la especulación mesiánica. Personajes como Nahmánides, Guersónides, Isaac Haleví, Abulafia, Bahya ben Asher o el propio autor del Zohar exponen, en un momento u otro, diversas maneras de calcular el tiempo de la venida del Mesías. También *El libro de la figura* aventura su propio cálculo, cuando dice que el secreto de la redención reside en la letra *Sámej*. De acuerdo con el autor del *Libro*, la forma de dicha letra está compuesta por *Kaf* y *Vav*. *Kaf* representaría la asamblea (*kenéset*) de Israel, mientras que *Vav*, cuyo valor numérico es seis, apuntaría al sexto milenio. La redención había de llegar en el sexto milenio, es decir, a partir de 1240. *El libro de la figura* se permite ser un poco más específico en otro pasaje, ofreciendo una interpretación a la frase «el monte de Dios» (*har ha-Elohim*), donde tuvo lugar la revelación de la primera redención, es decir, el rescate del pueblo esclavizado en Egipto. Basándose en la guematría, los comentaristas calculan que el año apuntado es 1409 de la era común (5169 del calendario hebreo: *har*, 5200, menos *ha-Elohim*, 91, más el valor de la letra *Sámej*, 60).

Para Mosheh Idel, *El libro de la figura* representa un nuevo estadio en la evolución de las ideas de mesianismo y redención, diferente de la llamada redención

interior expuesta por personajes como Abulafia. La influencia de la astrología en el s. XIII contribuyó a enfocar la redención desde un punto de vista cósmico, un proceso que se desarrolla en ciclos temporales de naturaleza cósmica. Desde Yosef ben Shalom Ashkenazi al propio Nahmánides, cálculos basados en ciclos de jubileos intentaron predecir el tiempo de la venida del mesías. En *El libro de la figura*, la aproximación a la historia cósmica tiene una actitud determinista: el ciclo cósmico continúa inexorable, sea cual sea la actividad humana, que carece de influencia. En consecuencia, las técnicas y rituales tan centrales en la redención interior, no desempeñan aquí un papel central. Según la opinión de Idel, el mesianismo de *El libro de la figura* combina la Cábala teosófica, la especulación acerca de los ciclos cósmicos y el concepto de metempsicosis. Este último concepto, que entra en el pensamiento cabalístico de la mano del Bahir y más tarde de Nahmánides, implica que la redención se alcanza no por la actividad noética de la búsqueda de la unión con lo divino, sino por el cumplimiento de los preceptos. Así el *Libro* combina una redención superior con una inferior y dice: «El [Mesías] hijo de David no vendrá hasta que se agoten todas las almas que están en el Guf («Cuerpo»). Llegado el momento, los exilios del mundo superior y los del inferior se unificarán en la luz primigenia, y [...] todo retornará al Redentor primordial que rescató todas las cosas en la paz». El Redentor primordial es el mesías superno, no el mesías histórico

y corpóreo. Este último es un redentor humano, heraldo de la salvación dentro de nuestro eón. El Mesías supremo, en cambio, es un símbolo de la redención espiritual que ocurre a nivel sefirótico. El Mesías como persona ni siquiera aparece mencionado en el *Libro*. La redención no es un hecho histórico-político, sino la escapada de las almas de su servitud corpórea. Las almas están destinadas a ascender, junto con las siete esferas inferiores y la esfera del Entendimiento, hasta la segunda esfera, Sabiduría. El autor del *Libro* percibe la redención de los cuerpos como un suceso inminente (1344 a 1349, según cálculos de los comentaristas), y la redención final de las almas como un evento algo más alejado, en una época marcada por conflagraciones bélicas entre imperios.

Finalmente, mencionaremos que el texto hebreo que acompaña a la presente traducción se basa, a grandes rasgos, en la edición de 1892 y en su comentario. Nos hemos permitido introducir algunas correcciones y cambios mínimos. El texto original adolece de toda puntuación, cosa que hace su sintaxis aún más indeterminada. La puntuación adicional, que hemos añadido al hebreo, es voluntariamente incompleta y sólo orientativa. Al redactar nuestra traducción hemos decidido homogeneizar las variaciones textuales y suavizar ciertas transiciones abruptas, pero sin retocar el texto hebreo. Por ejemplo, variantes textuales que hemos considerado de interés han sido añadidas a la traducción e introducidas mediante expresiones como

«existe otra tradición que ofrece una explicación alternativa». De este modo hacemos el texto más legible para el lector contemporáneo. Ocasionalmente, cuando un término es ambiguo y plantea dos posibles significados, hemos optado por añadir ambos, aun a pesar de que en el texto hebreo solo aparece una palabra (por ejemplo, algunas veces traducimos *ot* como «letra y señal»).

Innegablemente, el anónimo autor de *El libro de la figura* estaba dotado de una mente innovadora y radical, de una libre innovación que aún hoy nos sorprende, y más teniendo en cuenta el hecho de que éste es uno de los textos más antiguos del corpus cabalístico. Con todo el texto de *El libro de la figura* no presenta su cosmología en una exposición de carácter sistemático y ordenado, de manera que para el lector moderno resulta difícil seguir el orden de acontecimientos, entre tantos excursos místicos y listados de seres angélicos. Este es, en definitiva, un libro entreabierto, sugerente, susceptible de ser leído e interpretado por cada lector en maneras diferentes. Esperamos que el lector saboree los tenues rayos de luz oculta, sutiles –en palabras del propio *Libro*– como delicadas antenas del saltamontes.

NEIL MANEL FRAU-CORTÉS

A PROPÓSITO DE LAS ESFERAS

Una explicación pormenorizada de la naturaleza del árbol sefirótico y de las esferas se escapa de la brevedad debida en esta introducción. La información acerca del tema es abundante y el lector que lo desee hallará numerosas fuentes al respecto. Con todo, es importante señalar ciertas convenciones que hemos adoptado en esta traducción. En la medida de lo posible hemos evitado un uso excesivo de términos hebreos y hemos ofrecido equivalentes castellanos. Más abajo, el lector encontrará las equivalencias entre nuestra nomenclatura y los nombres hebreos de las esferas. Finalmente, es importante notar que el autor anónimo de *El libro de la figura* juega continuamente con el sentido de las palabras y, aún en una misma frase, puede utilizar el nombre de una esfera como tal y como sustantivo común. Cuando el autor dice que el final del exilio se basa en la misericordia, es imposible saber si está hablando de la misericordia como valor espiritual, de la misericordia de Dios o bien de la influencia energética de la esfera de la Misericordia.

Hemos optado por añadir nuestra propia interpretación a la traducción con el fin de simplificar la comprensión. El lector que conozca la lengua hebrea podrá dirigirse al texto original para una comprensión más matizada.

He aquí los equivalentes castellanos que hemos escogido para la presente traducción. Es importante mencionar que a menudo una esfera no es referida por su nombre sino por uno de sus epítetos, basados en sus planetas, atributos o personajes bíblicos asociados. Sin ser una lista exhaustiva, mencionamos algunos de los sobrenombres sefiróticos que aparecen en *El libro de la figura*.

Kéter: Corona.

Jojmá: Sabiduría.

Biná: Entendimiento. También llamada Teshuvá (arrepentimiento) y Lea, que es su personaje bíblico asociado.

Jésed: Bondad. También llamada Abraham y Tsédek (Júpiter, literalmente Justicia), que es su planeta.

Gevurá: Poder. También llamada Din (Juicio), Isaac, nombre Elohim, Poder sustentador y Poder destructor.

Tiféret: Belleza. También llamada Rajamim (Misericordia), Jacob y Custodia.

Netsaj: Eternidad.

Hod: Gloria.

Yesod: Fundamento. También llamada Tsadik, el Justo.

Maljut: Reino. También llamada Atará (Diadema), Shejiná (Divina Presencia), Corona inferior, Rostro Divino, Raquel y Ésta (Dt 33:1).