

GERSHOM SCHOLEM

**LAS GRANDES
TENDENCIAS DE
LA MISTICA JUDIA**



EL HASIDISMO: LA ÚLTIMA ETAPA

I

NINGUNA otra etapa en el desarrollo del misticismo judío ha sido descrita tan amplia y minuciosamente como la última: la del movimiento hasídico. Como ya he dicho al final de la Tercera Conferencia, este hasidismo polaco y ucraniano de los siglos XVIII y XIX no guarda ninguna relación con el hasidismo medieval de Alemania. El nuevo hasidismo fue fundado hacia mediados del siglo XVIII por el famoso santo y místico Israel Ba'al Shem, "Maestro del Santo nombre", que murió en 1760 y que a lo largo de su vida imprimió al movimiento la marca de su personalidad, así como Shabbetay Tsebí había definido el carácter del shabetaísmo. Gran parte de los judíos rusos y polacos fueron atraídos hacia la órbita del movimiento, especialmente hasta mediados del siglo XIX, si bien esta forma de misticismo nunca logró implantarse fuera de los países eslavos y de Rusia.

La cantidad de libros sobre el hasidismo ha aumentado enormemente, en particular durante las últimas tres décadas. Diversos autores han escrito trabajos serios y eruditos sobre el tema. Las obras de Martin Buber, de Simón Dubnow, de S. A. Horodezky, de Jacob Minkin y otros,¹ nos han proporcionado una comprensión más profunda del espíritu del hasidismo que la que tenemos actualmente de los movimientos que lo precedieron. Hoy en día conocemos muy bien su historia, las peleas con sus adversarios, las figuras de sus grandes santos y líderes e incluso su decadencia hasta convertirse en un instrumento político de fuerzas reaccionarias. Si tenemos en cuenta que el hasidismo como fenómeno vivo todavía existe entre nosotros, resulta menos sorprendente que los estudios más científicos del misticismo judío hayan tenido su punto de partida en esta última fase y hayan avanzado desde allí hasta llegar a los primeros estadios. A pesar de su decadencia, sigue siendo una fuerza viva en la vida de muchos miles de miembros de nuestro pueblo. Es más, algunos escritores liberales, no todos necesariamente eruditos, nos han enseñado, como resultado de sus investigaciones, que debajo de las peculiaridades superficiales de la vida hasídica, se conserva un sustrato de valores positivos, que fueron pasados por alto con demasiada facilidad en la lucha feroz entre la "ilustración" racionalista y el misticismo que surgió en el siglo XIX.

Se sabe que el mundo emocional del hasidismo ejerció una gran fascinación sobre hombres preocupados básicamente por la regeneración espiritual del judaísmo. Ellos percibieron en seguida que los escritos de los hasidim contenían ideas más fecundas y originales que los de sus adversarios racionalistas —los *maskilim*— y que la renaciente cultura hebrea podía encontrar muchos elemen-

tos valiosos en el legado del hasidismo. Incluso un crítico tan contenido como Ahad Ha'am escribió lo siguiente alrededor de 1900, en un ensayo crítico sobre la literatura hebrea moderna:²

Para vergüenza nuestra, es necesario reconocer que si hoy día quisiéramos encontrar siquiera una sombra de literatura hebrea original, tendríamos que recurrir a la literatura hasídica; ahí más que en la literatura de la *Haskalá** aparece ocasionalmente, además de una gran cantidad de material puramente fantástico, un verdadero pensamiento profundo que tiene la marca del genio judío original.

Entre los factores que contribuyeron a que los escritos hasídicos fueran más accesibles al lego que la literatura cabalística anterior, cabe mencionar sobre todo dos. Uno es el estilo relativamente moderno de los autores hasídicos más importantes; otro, su afición por los epigramas o aforismos. En el caso de la mayoría de los autores cabalistas más antiguos, el lector tiene que hacer el esfuerzo para dejarse transportar a un mundo de un simbolismo extraño; la mente debe adaptarse a un vocabulario místico complicado y a menudo oscuro y aun así muchas veces es de difícil comprensión. El hasidismo supone una excepción. A pesar de sus defectos evidentes en cuestiones de gramática hebrea, muchos de los tratados hasídicos e incluso algunos de los más importantes están escritos con un estilo fascinante. Aunque sería muy engañoso llamarlo perfecto, en general el estilo de los libros hasídicos es más fácil y brillante que el de las primeras obras literarias cabalísticas. A pesar de su misticismo, hay en ellos lo que podríamos llamar un aire de modernidad. Sabríamos más acerca de la Cábala antigua si entre sus figuras representativas hubiera habido maestros con un estilo epigramático incisivo como rabí Pinhas de Koretz, rabí Naḥmán de Brazlava, rabí Méndel de Kotzk y otros líderes del hasidismo.

Pero aunque, como he dicho, hay libros sobre el tema en todos los idiomas, algunos de ellos escritos en forma magistral, todavía son posibles nuevas interpretaciones del hasidismo, particularmente en relación con el misticismo judío en conjunto. No deseo competir con las excelentes recopilaciones de anécdotas y epigramas hasídicos que gozan, hoy día, de tan amplia difusión. Ustedes no esperarán, por cierto, que yo agregue algo al caudal de cuentos y enseñanzas hasídicos que aparecen, por ejemplo, en los libros de Martin Buber o en la voluminosa *Hasidic Anthology* de Louis Newman,³ Esto no quiere decir que yo tendría dificultades en añadir algo a ello, puesto que esta literatura es muy vasta. Pero en esta conferencia me gustaría limitarme a algunos puntos que tienen una relación más directa con nuestro problema.

Lo cierto es que durante algún tiempo se intentó negar el carácter místico del hasidismo.⁴ Aunque no estoy de acuerdo con estas opiniones, me parece que se puede decir algo en su favor. Es más, pienso que esas opiniones tienen un valor precisamente porque nos indican que nos encontramos frente a un problema. En mi opinión, el problema es el de la popularización del pensamiento cabalístico o, para decirlo de otra manera, el de la función social de

* *Haskalá*, en hebreo, ilustración, iluminismo. [E.]

las ideas místicas. Pero antes de proseguir, permítanme recordar el tema de las dos últimas conferencias. El cabalismo luriano, el shabetaísmo y el hasidismo son, después de todo, tres etapas de un mismo proceso. Como hemos visto, en el primero ya había una tendencia proselitista. El rango distintivo del cabalismo luriano fue el importante papel que desempeñó el elemento mesiánico. El lurianismo, como he dicho antes, atraía a las masas porque daba expresión a su ansia de liberación al acentuar el contraste entre el estado desgarrado e imperfecto de nuestra existencia y su perfeccionamiento en el proceso de *ticún*. En el movimiento shabetaico este impulso de redención "en nuestra época" se convirtió en la causa de las aberraciones. A pesar de la gran influencia que tuvo el shabetaísmo, estaba destinado a fracasar en tanto que movimiento misionero. Su extravagante forma paradójica, que sobreestimó la paradoja fundamental inherente a cada forma de misticismo, fue preocupación de sólo algunos grupos relativamente pequeños. Por otro lado el hasidismo, en términos generales, representa un intento de hacer accesible a las masas el mundo de la Cábala mediante una cierta transformación o reinterpretación, y en esta tarea tuvo un éxito extraordinario durante algún tiempo.

Creo que se puede decir, que después del ascenso y la caída del shabetaísmo quedaron sólo tres caminos abiertos a la Cábala, sin contar con el de la aceptación de las contradicciones en las que se vieron envueltos irremediablemente los nuevos creyentes y adeptos de Shabbetay Tsebí. Uno era fingir que no había ocurrido nada en especial; esto fue, en realidad, lo que trataron de hacer muchos cabalistas ortodoxos. Ellos continuaron en el antiguo camino sin preocuparse demasiado de las nuevas ideas. Pero la pretensión fracasó; la explosión del elemento mesiánico que contenía el cabalismo luriano era un hecho que difícilmente podía negarse.

Otro camino fue el de renunciar a todo empeño de crear un movimiento de masas, a fin de evitar que se repitieran las desastrosas consecuencias que siguieron al último de estos intentos. Ésta fue la actitud de algunos de los representantes más importantes del cabalismo posterior, que renunciaron completamente a los aspectos más populares del lurianismo y trataron de alejar a la Cábala de la calle para devolverla a la soledad de una celda semimonástica del místico. En Polonia, y en particular en aquellas regiones en las que shabetaísmo y el hasidismo se encontraban a sus anchas, se formó una vez más un centro espiritual a mediados del siglo XVIII, que ejerció una gran autoridad, especialmente en Galitsia entre 1750 y 1800. Allí floreció un cabalismo ortodoxo antishabetaico que tuvo seguidores entusiastas. Ésta fue la gran época del *klaus*, el "claustro", en Brody; no se trataba de una ermita, como la palabra parece sugerir, sino de una pequeña habitación (contigua a la gran sinagoga) donde los cabalistas estudiaban y rezaban. Según Aharón Marcus, el "claustro" de Brody constituyó una especie de "invernadero paradisíaco en el cual el 'Árbol de la Vida' [como se llamaba el *magnum opus* de Luria] floreció y dio frutos".⁵ Pero el representante clásico de esta tendencia fue rabí Shalom Sharabi, un cabalista yemenita que vivió en Jerusalén a mediados del siglo XVIII y fundó un centro cabalista que todavía existe.⁶ Se trata de Bet-El, ahora un lugar olvidado en la Ciudad Vieja de Jerusalén, donde incluso en el momento de escribir

tema de las
el hasidismo
os visto, en
el cabalismo
mesiánico. El
labra expre-
tado desga-
r el proceso
“en nuestra
gran influen-
e movimien-
la paradoja
ción de sólo
en términos
l mundo de
, y en esta

el shabetaís-
con el de la
s irremedia-
o era fingir
que trataron
antiguo ca-
tensión fra-
simo luriano

movimiento
ncias que si-
de los repre-
ron comple-
e alejar a la
monástica del
shabetaísmo
ás un centro
ad, especial-
no ortodoxo
ca del klaus,
labra parece
goga) donde
stro” de Bro-
el ‘Árbol de
dio frutos”.⁵
Sharabi, un
VIII y fundó
n lugar olvi-
o de escribir

estas líneas, hombres completamente “modernos” por su forma de pensar pueden inspirarse en la contemplación de lo que tal vez sea la oración judía en su forma más sublime. Pues aquí se hizo hincapié nuevamente y más que nunca en la práctica de la plegaria mística, en la contemplación mística del elegido. “Bet-El”, dice Ariel Bensión, el hijo de uno de sus miembros, “era una comunidad decidida a vivir en unidad y en santidad. De aquéllos que querían atravesar sus puertas, exigía el conocimiento del sabio y la abnegación propia del asceta. Por lo tanto se alejó de las masas.”⁷ Tenemos documentos firmados por 12 miembros del grupo en el siglo XVIII, en los que los signatarios se comprometen a construir, a través de su vida común, el cuerpo místico de Israel y a sacrificarse el uno por el otro, “no sólo en esta vida sino en todas las vidas por venir”.⁸ El cabalismo se convierte, al final de su camino, en lo que fue en sus comienzos: un esoterismo genuino, una especie de religión-misterio que trata de mantener al *profanum vulgus* a distancia. Sería difícil encontrar un solo escrito de los cabalistas sefarditas de esta escuela, que ha ejercido una influencia considerable sobre la judería oriental,⁹ que pudiera ser entendido por el hombre común.

Finalmente, había un tercer camino y éste fue el que tomó el hasidismo, especialmente durante su periodo clásico. En este caso, la Cábala no renunció a su misión proselitista; por el contrario, el hasidismo —un típico movimiento de despertar religioso, cuyo fundador no tenía estudios rabínicos superiores— apuntaba desde el comienzo a una esfera de influencia lo más amplia posible. Más adelante diré algo acerca de la forma en que el hasidismo alcanzó este objetivo y del precio que tuvo que pagar por ello. Pero primero veamos lo que distingue a este movimiento de los anteriores. Esto también nos proporcionará un punto de partida para saber lo que los une.

Tal como yo lo veo, el hasidismo representa un intento de preservar aquellos elementos del cabalismo capaces de despertar una respuesta popular, pero despojados de su sabor mesiánico al que debieron sus principales éxitos durante el periodo anterior. Me parece que éste es el punto esencial. El hasidismo trató de eliminar el elemento mesiánico —con su deslumbrante pero excesivamente peligrosa amalgama de misticismo y espíritu apocalíptico— sin renunciar al atractivo popular del cabalismo posterior. Quizá sería mejor hablar de una “neutralización” del elemento mesiánico. Espero no ser mal interpretado. No es mi intención sugerir que la esperanza mesiánica y la creencia en la redención desaparecieron de los corazones de los hasidim. Eso sería completamente falso; como veremos más adelante, no hay un solo elemento positivo de la religión judía que esté del todo ausente en el hasidismo. Pero una cosa es asignar un nicho a la idea de redención y otra muy distinta colocar este concepto, con todo lo que implica, en el centro de la vida y del pensamiento religiosos. Esto fue lo que ocurrió con la teoría del *ticún* en el sistema luriano como en el mesianismo paradójico de los shabetaicos. No hay duda acerca de cuál fue la idea que los sacudió más profundamente, los motivó y condicionó su gran influencia. Y esto es precisamente lo que el mesianismo dejó de hacer por el hasidismo, aunque algunos grupos y dos o tres de sus líderes se trasladaron a Palestina en 1777.¹⁰ Es característico de esta nueva actitud respecto al mesianismo el

hecho de que rabí Baer de Meseritz, el discípulo del Ba'al Shem y maestro de los líderes antes mencionados, solía insistir en una idea más bien sorprendente: que servir a Dios en el Exilio era más fácil y estaba por lo tanto más al alcance del devoto que rendirle culto en Palestina. Del mismo modo, la antigua doctrina luriana de la "elevación de las chispas sagradas" fue despojada de su significado mesiánico intrínseco al introducir una diferenciación entre dos aspectos de la redención. Uno, se decía, era la redención individualista o, mejor dicho, la salvación del alma. El segundo era la verdadera redención mesiánica que es, naturalmente, un fenómeno que concierne a toda la comunidad de Israel como grupo, y no al alma individual. El primer teórico del hasidismo, rabí Ya'acov Yosef de Polna consideraba que la elevación de las chispas conducía sólo al primer aspecto de la redención, en contraposición con la salvación mesiánica, que puede forjar solamente Dios y no la acción de los hombres. Esta desviación de la doctrina mesiánica del cabalismo hacia la literatura hasídica de las primeras épocas no ha sido considerada suficientemente por los diversos autores modernos del hasidismo.

2

No se puede llamar accidente al hecho de que el movimiento hasídico haya aparecido primero en regiones en las que el shabetaísmo se había arraigado más profundamente: Podolia y Volhynia. Israel Ba'al Shem, el fundador del movimiento, surgió en una época en la que el shabetaísmo, incesantemente perseguido por la ortodoxia rabínica, se había vuelto cada vez más nihilista. Hacia el fin de su vida tuvo lugar una gran explosión de antinomismo que encontró su expresión en el movimiento frankista. El fundador del hasidismo y sus primeros discípulos, por lo tanto, debieron de tener plena conciencia del poder destructivo inherente al mesianismo místico extremo, y de esta experiencia ellos sin duda sacaron ciertas conclusiones. Actuaron entre la misma gente a la que el shabetaísmo intentara, y en parte consiguiera, convertir; y no es de ningún modo imposible que al comienzo algunos miembros se pasaran de un movimiento a otro. Esos grupos de la judería polaca, que ya antes y durante la época de la primera aparición del Ba'al Shem se llamaban a sí mismos *hasidim*¹¹ contaban con muchos shabetaístas, aunque no tuviesen en verdad un carácter enteramente criptoshabetaico, e hizo falta algún tiempo para que se percibiera la diferencia entre los nuevos *hasidim* del "Ba'al Shem" y los antiguos. Durante ese intervalo, hubo tiempo para que los partidarios de cada uno de los grupos hiciera un balance. Lo que cuenta Shelomó Maimón de uno de estos *hasidim* "pre-hasídicos" —Yosel de Kletzk—¹² muestra claramente que, en principio, no había diferencias entre los "hasidim" mencionados antes y los *hasidim* del grupo de rabí Yehudá Hasid, que organizó una cruzada mística a Tierra Santa en los años 1699 y 1700. Pero por lo que respecta a este último grupo, tenemos buenas razones para creer que la mayoría de sus miembros eran en realidad shabetaístas.¹³

Es más, un descubrimiento inesperado nos ha proporcionado una refe-

rencia útil en lo que respecta a las relaciones entre estas dos formas de hasidismo y por lo tanto entre el hasidismo y el shabetaísmo. En pocas palabras, se trata de lo siguiente. En las leyendas biográficas relativas a la vida del Ba'al Shem, escritas mucho después de su muerte, se menciona con frecuencia a un misterioso santo, rabí Adam Ba'al Shem, cuyos escritos místicos se dice que el Ba'al Shem guardó como un tesoro sin haber conocido a su autor personalmente. El nombre rabí Adam, que era muy raro entre los judíos de aquella época, parecía demostrar que el llamado rabí era, en realidad, una figura legendaria, y yo personalmente tiendo a pensar que toda la historia de su legado literario fue producto de la imaginación. No obstante, hace poco tiempo hemos tenido noticia de un hecho muy curioso.

Como se sabe, muchos de los seguidores de los seguidores del Ba'al Shem, discípulos de sus discípulos, se convirtieron en los fundadores de dinastías hasídicas en las cuales el liderazgo de grupos hasídicos grandes y pequeños era y todavía es transmitido, más o menos automáticamente, de padres a hijos. Una de las dinastías más importantes, la de los descendientes de rabí Shelomó de Karlin,¹⁴ tiene en su poder una gran cantidad de manuscritos hasídicos y otros documentos que llegaron a manos de su fundador y de su hijo a fines del siglo XVIII. A diferencia de las innumerables falsificaciones descaradas que se han publicado en los últimos años, estos documentos tienen, al menos, la inestimable ventaja de ser legítimos. Es verdad que contienen revelaciones menos sensacionales que el caudal de fábulas que pretenden pasar por cartas escritas por rabí Israel Ba'al Shem e incluso por el propio místico rabí Adam Ba'al Shem, como las que fueron recientemente ofrecidas a un público ingenuo.¹⁵ Los archivos de los tsadiquim de Karlin contienen documentos menos asombrosos pero más dignos de confianza. No obstante, a mí me reservaban algo estimulante porque tuve noticia, para mi gran sorpresa, de la existencia, entre otros documentos, de un voluminoso manuscrito llamado *Séfer Ha-Tsoref*, escrito por rabí Heshel Tsoref de Vilna, que murió en 1700, justamente cuando nacía el Ba'al Shem.¹⁶ Sus 1400 páginas versan, en su mayoría, sobre los misterios cabalísticos relativos al *Shemá Israel*.* El copista del manuscrito cuenta su historia en detalle y no hay motivo para no creerle. Nos enteramos entonces de que uno de los manuscritos del libro llegó, después de la muerte de Heshel, a manos del Ba'al Shem, que lo guardó como un tesoro místico muypreciado. Él debió de haber oído hablar mucho de Heshel Tsoref, que durante sus últimos años llevó la vida retirada de un santo, en un pequeño cuarto del *Bet Ha-Midrash*** en Cracovia. El Ba'al Shem pretendía que el voluminoso y en parte criptográfico manuscrito fuese copiado por uno de sus amigos, el famoso cabalista rabí Shabbetay Rashkover, pero su proyecto no se concretó y el manuscrito pasó a manos del nieto del Ba'al Shem, Aharón Tutiever, quien finalmente ordenó copiarlo. El ejemplar que tenemos se basa en aquella primera copia que pasó a ser propiedad de otro famoso líder hasídico, rabí Mordejay de Tchernobil. Hasta aquí todo está perfectamente claro, pero hay además un

* La plegaria que comienza con las palabras "Escucha, Israel..." [T.]

** Escuela de altos estudios rabínicos, habitualmente funciona en una sinagoga o actúa como tal. [E.]

y maestro
bien sor-
or lo tanto
o modo, la
fue despo-
erenciación
individua-
dadera re-
ne a toda
primer teó-
e la eleva-
en contra-
os y no la
cabalismo
iderada su-

ídico haya
arraigado
ndador del
santamente
is nihilista.
mismo que
hasidismo
ciencia del
a experien-
isma gente
ir; y no es
aran de un
y durante
sí mismos
en verdad
para que
em" y los
os de cada
ón de uno
claramente
ados antes
uzada mis-
ecta a este
sus miem-

una refe-

interesante comentario del copista en el colofón del manuscrito, donde alaba esta profunda obra cabalística. No obstante, lo que el copista ignoraba era que el autor era sin duda uno de los principales profetas del shabetaísmo moderado. Mencioné su nombre en la conferencia anterior.¹⁷ Como muchos otros, él parece haber conservado en secreto su fe en Shabbetay Tsebí durante la última parte de su vida, pero sabemos por testimonios fidedignos que esta fe encontró expresión simbólica en su libro,¹⁸ del que algunos autores contemporáneos hablan con profunda veneración. Pues bien, todo esto permite afirmar que el fundador del hasidismo conservó el legado literario de un destacado criptoshabetaísta a quien apreciaba profundamente. Aparentemente, aquí tenemos la base objetiva de la leyenda de rabí Adam Ba'al Shem. El histórico rabí Heshel Tsoref, que en realidad era como un Ba'al Shem, fue convertido en figura mítica cuando se supo, para gran escándalo de los hasidim, que era "sospechoso" de shabetaísmo.¹⁹ Me parece muy importante el hecho de que entre los nuevos y los viejos hasidim, a los que pertenecía rabí Heshel Tsoref, hubiera un vínculo, aunque fuera inconsciente —si suponemos que las creencias shabetaicas de rabí Heshel fuesen tan poco conocidas por el Ba'al Shem como por sus seguidores, a uno de los cuales se atribuye incluso un intento frustrado de imprimir la obra.

Heshel Tsoref, sin embargo, no fue la única autoridad shabetaica en la que los nuevos hasidim depositaron una gran confianza. También estaba rabí Ya'acob Koppel Lifshits, un místico famoso de esa época y autor de una introducción muy interesante a lo que se suponía que era la cábala luriana. Este libro fue publicado unos 60 años después de su muerte por los discípulos de rabí Baer de Meseritz, la ciudad en la que el autor también vivió los últimos años de su vida y en la que murió. Aunque el libro fue considerado con alguna desconfianza por los cabalistas ortodoxos fuera del campo hasídico, gozó de un gran prestigio entre los hasidim. Pero hace poco, Tishby demostró de manera concluyente que el autor era un importante criptoshabetaísta que, en gran medida, basó su doctrina en los escritos shabetaicos de Natán de Gaza. También en este caso, la vieja tradición hasídica afirmaba que el Ba'al Shem había manifestado un gran entusiasmo respecto a sus escritos, cuando los vio durante una visita a Meseritz, algunos años después de la muerte del autor.

Existe otro punto muy importante en el cual tanto el shabetaísmo como el hasidismo se apartan de la escala de valores rabínica, a saber, su concepción del tipo ideal de hombre al que atribuyen la función de líder. Para los judíos rabínicos, especialmente en aquellos siglos, el tipo ideal, reconocido como líder espiritual de la comunidad es el erudito, el estudioso de la Torá, el docto rabí. De él no se exige ningún despertar interior; lo que le hace falta es un conocimiento muy profundo de las fuentes de la Ley Sagrada, a fin de que pueda indicar el camino justo a la comunidad e interpretar para ella la palabra eterna e inmutable de Dios. En lugar de estos maestros de la Ley, el nuevo movimiento generó un nuevo tipo de líder: el iluminado, el hombre cuyo corazón fue tocado y transformado por Dios, en una palabra, el profeta. Ambos movimientos contaron también con eruditos en sus filas, y paradójicamente el shabetaísmo tuvo entre sus adeptos a un número mayor de espíritus excep-

cionales que el hasidismo, por lo menos durante el apego del movimiento hasídico. Pero para ellos lo que contaba no era la sabiduría ni la erudición, sino, más bien, una cualidad irracional, el *carisma*, el bendito don del “despertar religioso”. Desde que los corazones fueron profundamente conmovidos en el año 1666 y las fuentes ocultas de la emoción comenzaron a fluir, encontramos muchos analfabetos entre los predicadores de la doctrina shabetaica. Al fin y al cabo, ¿no fueron ellos los que encabezaron la lucha por colocar la fe por encima del conocimiento en la escala de valores, ahora que era necesario defender una realidad interior que, en la perspectiva de la razón y el conocimiento, habría de parecer absurda y paradójica? Predicadores inspirados, hombres de espíritu santo, profetas —en una palabra, pneumáticos, para emplear el término utilizado habitualmente en la historia de la religión— condujeron el movimiento shabetaico; no los rabíes, aunque éstos no faltaran en el movimiento. Cuando ambos tipos se combinaban en una sola persona, como ocurrió más de una vez, mucho mejor, pero esto no era considerado esencial. El hasidismo, como todo movimiento nacido de un impulso religioso profundo y original adoptó este ideal de liderazgo pneumático de los shabetaicos pero, como tendremos oportunidad de ver, la concepción de este ideal iba a sufrir en seguida un gran cambio.

3

Pero volvamos a nuestro punto de partida. Sabemos que ciertos discípulos del seguidor más importante del Ba'al Shem, rabí Baer el Maggid, o predicador popular de Meseritz, tenían un comportamiento que sus contemporáneos consideraban extraño y que parecía justificar la sospecha de que se trataba de una nueva forma de antinomismo shabetaico. Abraham Kalisker era el líder de un grupo de hasidim que tenían el hábito “de manifestar —según palabras de uno de sus amigos hasídicos, que estaba absolutamente en desacuerdo con esta costumbre— desprecio hacia los estudiosos de la Torá y hacia los eruditos, al ponerlos en ridículo de distintas maneras y hacerles pasar vergüenza; además, en las calles y en los mercados de Kolusk y de Liozna daban maromas, y se permitían, en general, todo tipo de bromas de mal gusto y de burlas en público”.²⁰ Y, sin embargo, hay una diferencia fundamental incluso entre estos grupos radicales y los shabetaicos: sus móviles son completamente distintos. Para los seguidores del “Gran Maggid”, el mesianismo como fuerza activa de un atractivo inmediato ya no tenía ninguna importancia. Lo que inspiraba y escandalizaba a sus adversarios era el entusiasmo primitivo de los místicos “amigos de Dios”. Ya he mencionado que, en sus comienzos, el hasidismo tuvo muchas de las características de un movimiento de despertar religioso. Su fundador había creado una nueva forma de conciencia religiosa en la que la sabiduría rabínica, cualquiera que fuese su significado intrínseco, no desempeñaba un papel fundamental. Para confirmar su experiencia inmediata se remitió a los libros cabalísticos, que le ayudaron a dar expresión a su emotivo entusiasmo. El Ba'al Shem profesa las ideas del *tsimtsum* de Dios, de la ele-

(vación de las chispas caídas, la concepción de *debecut* como el valor religioso más elevado, y otras nociones que ya he mencionado. Para el vuelo sublime del alma a partir de los mundos creados en el acto del *tsimtsum*, no hay límites. “Aquél que rinde culto a Dios ‘a la manera grande’, reúne todo su poder interior y se eleva en su pensamiento, *se abre camino por todos los cielos en un solo acto* y sube más alto que los ángeles, los serafines y los tronos y *ésta* es la adoración perfecta”. Y: “En la plegaria y en el mandamiento que una persona cumple, hay una manera grande y una pequeña [...] pero la ‘manera grande’ es la de la correcta preparación y el entusiasmo a través de cual él se une con los mundos superiores.”²¹

El reflejo más claro de este entusiasmo se encuentra en la plegaria *hasídica* que parece ser una antítesis casi total de la oración mística creada aproximadamente al mismo tiempo en Jerusalén por los cabalistas sefarditas de Bet-El. Esta última es pura contención, mientras que la otra es puro movimiento. Casi se podría hablar de un contraste entre estados de ánimo “depresivos” y “extáticos”, en la acepción literal del término *extático* —“estar fuera de sí”— si no fuera porque se considera que esos términos opuestos son siempre dos aspectos de la misma cosa. Para la mentalidad *hasídica*, *debecut* y *kavaná* eran fundamentalmente valores emocionales, un significado que no siempre habían tenido antes. “La esencia de *debecut* es que, cuando un hombre cumple los preceptos o estudia la Torá, el cuerpo se convierte en un trono para el alma [...] y el alma en un trono para la luz de la Shejiná que está encima de su cabeza y la luz de algún modo fluye a todo su alrededor y él se sienta en el centro de la luz y se regocija, trémulo.”²²

Los primeros 50 años del *hasidismo* después de la muerte de su fundador (1760-1810), su periodo verdaderamente heroico, se caracterizan por este espíritu de entusiasmo en el que el acento puesto en la antigua idea de la inmanencia de Dios en todo lo que existe encontró expresión y al mismo tiempo justificación. Pero este entusiasmo era todo menos mesiánico. No se basaba en expectativas quiliásticas. Por eso cuando entró en conflicto —lo que era casi inevitable— con el espíritu sobrio y algo pedestre de la ortodoxia rabínica representada por la escuela lituana, el *hasidismo* consiguió resistir e incluso afirmarse. Hemos visto cómo el *shabetaísmo* giró en torno a la esperanza de una redención mística. En consecuencia, no era posible, y ni siquiera concebible, un pacto al respecto. Pero, con la decadencia del elemento mesiánico, volvió a surgir la posibilidad de un entendimiento entre el judaísmo rabínico y el místico. Esto dejó de ser una posibilidad para convertirse en una realidad, después de que el movimiento *hasídico* superó su primer periodo tempestuoso de crecimiento y pasó del despertar activo a la organización religiosa, aunque todavía con una base pneumática y mística. Esporádicamente, un individuo se convertía en portador de esperanzas mesiánicas, pero el movimiento en conjunto se había reconciliado con el *galut*.

No obstante, esta última etapa del *hasidismo* es el periodo de los *tsaddiquim* y sus dinastías, lo que en ciertos aspectos importantes está más próximo al *shabetaísmo* que los primeros estadios del movimiento. Fue el episodio del *frankismo* en particular el que contribuyó a darle una cierta semejanza. Como

sabemos, el shabetaísmo no pereció en una nube de gloria, sino en la tragedia del movimiento frankista, cuyo fundador encarna todas las horrendas potencialidades de un mesianismo corrompido y despótico. Ya'acob Frank (1726-1791) es un Mesías con sed de poder; en realidad, su voraz anhelo de poder lo dominó hasta el punto de excluir cualquier otro móvil. Esto convierte su personalidad en algo tan fascinante como innoble. Hay cierta grandeza demoníaca en este hombre. El rasgo esencial que lo diferencia de Shabbetay Tsebí aparece muy claro en una frase que se le atribuye: "Si Shabbetay Tsebí había de experimentar todo en este mundo, ¿por qué no experimentó la dulzura del poder?"²³ Este amor casi sensual por el poder, que Frank tenía en el grado más alto, es el estigma del nihilismo. Para Frank, el gran gesto del líder lo es todo.

Lo importante aquí es que la evolución del tsadiquismo tomó un rumbo similar, después de que el hasidismo se convirtiera en una organización religiosa de grandes masas. Aunque lo cierto es que el poder ilimitado y la autoridad del tsaddic sobre sus seguidores no se adquiría al precio de paradojas tan destructivas como las que Frank tuvo que defender. El tsadiquismo pudo lograr sus objetivos sin entrar en un conflicto abierto con los dogmas básicos del judaísmo tradicional. Pero este hecho no debe cegarnos en cuanto a sus implicaciones doctrinarias. La pasión por el poder actúa incluso sobre los profundos teóricos del tsadiquismo que desarrollaron la doctrina del tsaddic, el santo y el líder espiritual de la comunidad hasídica, como el Mesías no mesiánico y, tal como acostumbraban, lo llevaron al límite. Un hombre de genio como rabí Nahman de Bratislava nos impresiona por sus extravagantes referencias al poder del tsaddic, pero lo hace porque en su caso se percibe una preocupación evidente por los aspectos espirituales del tsadiquismo. En muchos otros, sin embargo, este carácter espiritual es muy tenue o casi imperceptible, y la figura mayor y más impresionante del tsadiquismo clásico, Israel de Rishin, el llamado rabí de Sadagora no es, para decirlo claramente, más que otro Ya'acob Frank que consiguió milagrosamente seguir siendo un judío ortodoxo. Todos los misterios de la Torá desaparecieron o, mejor dicho, fueron eclipsados y absorbidos por el gesto magnífico del líder nato. Él sigue siendo ingenioso y rápido de respuesta, pero el secreto de su poder está en el misterio de su personalidad magnética y dominante y no en el misterio del fascinante maestro.

4

Pero me estoy adelantando a mis propios pensamientos. Volvamos, por un momento, a la cuestión de lo que significa y lo que no significa el hasidismo. Hay dos aspectos del movimiento especialmente interesantes. Uno es el hecho de que dentro de un área geográficamente pequeña y, además, en un periodo sorprendentemente corto, el ghetto generó toda una constelación de santos-místicos, cada uno con una individualidad sobrecogedora. La increíble intensidad del sentimiento religioso creador, que se manifestó en el hasidismo entre 1750 y 1800, produjo una abundancia de tipos religiosos verdaderamente originales que, en la medida en que podemos juzgar, superó incluso la del periodo

(clásico de Safed. Debe haber tenido lugar algo así como una rebelión de la energía religiosa contra los valores religiosos petrificados.

Sin embargo, no es menos sorprendente el hecho de que este florecimiento de energía mística no produjera nuevas *ideas* religiosas, por no hablar de nuevas teorías del conocimiento místico. Si me preguntaran cuál fue la nueva doctrina de estos místicos, cuya experiencia era evidentemente más directa que la de muchos de sus predecesores, o cuáles fueron sus nuevos principios e ideas; si me hicieran esas preguntas, difícilmente sabría cómo contestar. En las conferencias anteriores, siempre fue posible esbozar un esquema, por así decirlo, de la arquitectura espiritual del tema y dar una definición más o menos precisa de su aspecto ideológico. En el caso del *hasidismo*, sin duda un movimiento religioso creador, no podemos hacerlo sin repetirnos incontables veces.

(Es precisamente esto lo que convierte al *hasidismo* en un problema especial para nuestra interpretación. La verdad es que no siempre es posible distinguir entre los elementos revolucionarios y los elementos conservadores del *hasidismo*, o mejor dicho, el *hasidismo* en conjunto es una reforma del misticismo anterior, pero al mismo tiempo sigue siendo más o menos idéntico a éste. Podemos decir que eso depende de cómo se mire. Los propios *hasidim* eran conscientes de ello. Incluso algo tan nuevo como el surgimiento de los *tsaddiquim* y la doctrina del *tsadiquismo* les pareció, a pesar de su novedad, que estaba completamente dentro de la tradición cabalística. Es claro que los seguidores de estos *hasidim* se convirtieron en verdaderos predicadores de la nueva fe. Rabí Israel de Koznitz, un cabalista típico entre los *tsaddiquim*, solía decir que había leído 800 libros cabalísticos antes de acudir ante su maestro, el "Gran Maggid de Meseritz", pero que, en realidad, no había aprendido nada en ellos. No obstante, si nos limitamos simplemente a leer sus libros vemos que no existe la menor diferencia doctrinaria entre sus enseñanzas y las de los viejos autores que fingía menospreciar. En consecuencia, el nuevo elemento no debe buscarse en el plano teórico y literario, sino en la experiencia de un despertar religioso interior, en la espontaneidad del sentimiento generado en las mentes sensibles por el encuentro con las encarnaciones vivientes del misticismo.

El testimonio de Shelomó de Luzk, que preparó la edición de los escritos del Maggid de Meseritz,²⁴ arroja mucha luz sobre la actitud del *hasidismo* con respecto al problema de su relación —o la de sus grandes maestros— con el cabalismo en conjunto. En principio, él condena a los cabalistas posteriores por su actitud arrogante en relación con los documentos anteriores del cabalismo; pero también parece considerar nuevamente los escritos de rabí Baer de Meseritz como puramente cabalísticos y de ninguna manera como un nuevo punto de partida. En general, al leer a los autores *hasídicos*, tenemos la impresión de que la continuidad del pensamiento cabalístico no fue realmente interrumpida.

(Por otra parte, sería completamente erróneo considerar como contribución original y nueva del *hasidismo* a la religión el haber popularizado las ideas cabalísticas de una vida mística con Dios y en Dios. Aunque fuera verdad que esta tendencia haya celebrado su mayor victoria con el movimiento *hasídico* y con su literatura, sus antecedentes se remontan a otra época. Se presta

muy poca atención al hecho de que la popularización de ciertas ideas místicas había comenzado mucho antes del surgimiento del hasidismo y que, hacia el momento de su primera aparición, ya habían encontrado su más grandiosa encarnación literaria. Me refiero aquí a los escritos, ahora casi olvidados, de Yehudá Loew ben Betsalel de Praga (alrededor de 1520-1609), el "Exaltado rabí Loew", de la leyenda del Golem. En cierto sentido, podríamos decir que él fue el primer escritor hasídico. Seguramente no es casualidad que tantos santos hasídicos se sintieran atraídos hacia sus obras. Algunos de sus tratados más voluminosos, como el gran libro *Gueburot Adonai*, "Las poderosas obras de Dios",²⁵ no parecen tener otro propósito que expresar ideas cabalísticas sin hacer un uso exagerado de la terminología cabalística.²⁶ Lo hizo tan bien que muchos no percibieron el carácter cabalístico de sus escritos. Algunos llegaron a negar que él se ocupara en absoluto de ideas cabalísticas.

Los propios hasidim no fueron tan lejos en la popularización del pensamiento cabalístico como el Exaltado rabí Loew, que parece haber renunciado al lenguaje cabalístico con la única finalidad de dar la mayor difusión posible a la doctrina cabalística. En algunas ocasiones, ellos también se apartan de la terminología clásica del cabalismo, especialmente donde ésta se ha petrificado; hay una sutileza y una ambigüedad en sus escritos que no se encuentran en autores anteriores, pero en general permanecen razonablemente próximos a las viejas fórmulas. Cuando estudiamos los escritos de rabí Baer de Meseritz, el discípulo más importante del Ba'al Shem y el verdadero organizador del movimiento, vemos inmediatamente que en ellos los viejos conceptos e ideas —todos estos rigurosamente mencionados— perdieron su rigidez y recibieron una nueva infusión de vida al atravesar la corriente fogosa de un espíritu verdaderamente místico. Sin embargo, ni siquiera esta popularización del lenguaje cabalístico es un producto específico del movimiento hasídico, sino que se remonta a la literatura de los llamados libros de *musar* (tratados moralizantes), en particular los escritos durante el siglo anterior al surgimiento del hasidismo. Allí encontramos obras y opúsculos sobre conducta moral y ética judía, escritos para un público más amplio.

He dicho anteriormente que desde el periodo de Safed, este tipo de literatura fue escrita en su mayor parte por hombres que habían recibido la influencia de la Cábala y cuyos escritos propagaban doctrinas y valores específicos del cabalismo. Dado que los hasidim se acercaron más a estos libros que a la literatura metafísica y teosófica del cabalismo, al analizar las doctrinas hasídicas no podemos permitirnos el lujo de omitirlos. Lamentablemente, todavía no ha habido ningún proyecto serio de establecer la verdadera relación entre los elementos tradicionales y los elementos nuevos del pensamiento hasídico; el que yo conozco²⁷ fracasó por completo. En ausencia de un estudio serio y minucioso sobre el tema, estamos limitados a generalizaciones peligrosas de impresiones más o menos vagas y a imágenes fugaces, intuitivas y casuales del estado de cosas. La impresión es que ningún elemento del pensamiento hasídico es completamente nuevo, mientras que al mismo tiempo todo se ha transformado de alguna manera; ciertas ideas están más acentuadas que antes, mientras que otras se han relegado a segundo plano. Hay

una actitud coherente que inspira estos cambios y debemos preguntarnos cuál es y dónde se encuentra.

Si se excluye el esfuerzo aislado de orientación religiosa realizado por rabí Shneur Zalman de Ladi y su escuela, el llamado *hasidismo de Habad*, el *hasidismo* no parece haber producido ninguna teoría cabalística verdaderamente original. No obstante, este notable intento de llegar a algo parecido a una síntesis de Yitshac Luria y el Maggid de Meseritz, a pesar de ser un hecho aislado, nos proporciona, en realidad, el mejor punto de partida para nuestra investigación. Da un nuevo énfasis al aspecto psicológico en lugar del teosófico, lo que tiene una gran importancia. Para expresarlo de la forma más breve posible, el rasgo característico de la nueva escuela se encuentra en el hecho de que los secretos de la divinidad son expresados a la manera de una psicología mística. Es al descender a las profundidades de su propio ser como el hombre recorre todas las dimensiones del mundo; en su propio ser levanta las barreras que separan una esfera de otra;²⁸ en su propio ser, por último, trasciende los límites de la existencia natural y, al final de su camino, como si no hubiera un solo paso por dar más allá de sí mismo, descubre que Dios es "todo en todo" y que no hay "nada más que Él". Con cada uno de los infinitos estadios del mundo teosófico correspondiente a un determinado estado del alma —en acto o en potencia, pero de cualquier manera capaz de ser sentido y percibido— el cabalismo se convierte en un instrumento de análisis psicológico y de autoconocimiento, en un instrumento cuya precisión es, con frecuencia, bastante asombrosa. Lo que da a los escritos de la escuela de *Habad* su carácter específico es la sorprendente mezcla de adoración entusiasta de Dios y de interpretación panteísta, o más bien acosmista del universo, por un lado, y de intensa preocupación por la mente humana y sus impulsos, por el otro.

De hecho, algo de esta actitud es común al conjunto del movimiento *hasídico*, aun cuando la mayoría de sus seguidores rechazara la atmósfera de intoxicación religiosa propia de los místicos de *Habad*, cuya concepción teórica les parecía demasiado escolástica y forzada. Podemos afirmar con certeza lo siguiente: en el movimiento *hasídico*, el cabalismo ya no aparece bajo un disfraz teosófico o, para ser más exactos, la teosofía, con todas sus complicadas teorías, si no es completamente abandonada, por lo menos ya no se encuentra en el centro de la conciencia religiosa. Donde continúa desempeñando un papel destacado, como por ejemplo en la escuela de rabí Tseby Hirsh de Zydaczow (muerto en 1830), está ligada con alguna rama tardía de la antigua *Cábala* dentro del marco del *hasidismo*.

Lo que realmente adquirió importancia fue el sentido de la vida personal en la mística. El *hasidismo* es el misticismo práctico en su más alto nivel. Casi todas las ideas cabalísticas están ahora relacionadas con los valores propios de la vida individual, y aquéllas que no lo están, se vuelven vacías e ineficaces. Se pone un acento especial en las ideas y conceptos que se refieren a la relación entre los individuos y Dios. Todo eso gira alrededor del concepto de lo que los cabalistas llaman *debecut*, cuyo significado he intentado explicar en las conferencias anteriores. Los relativamente escasos términos de expresión religiosa que provienen del *hasidismo*, tales como *Hit-*

lahabut, "entusiasmo" o "éxtasis", o *Hithazkut*, "autosustentación", están relacionados con esta esfera.

Hay mucho de cierto en la observación de Buber, en el primero de sus libros *hasídicos*, en el sentido de que el *hasidismo* representa "el cabalismo convertido en *ethos*", pero era necesario algún otro ingrediente para convertir al *hasidismo* en lo que fue. El cabalismo ético también se encuentra en la literatura propagandística y moralizante del lurianismo que ya he mencionado, pero sería estirar demasiado el término llamar a esto *hasídico*. Lo que dio al *hasidismo* su carácter singular fue fundamentalmente la creación de una comunidad religiosa sobre la base de una paradoja común a la historia de esos movimientos, como lo ha demostrado la sociología de los agrupamientos religiosos. En resumen, la originalidad del *hasidismo* radica en el hecho de que los místicos que alcanzaron su objetivo espiritual —que, en términos cabalísticos, descubrieron el secreto de la verdadera *debecut*— se dirigieron al pueblo con su conocimiento místico, con su "cabalismo convertido en *ethos*" y, en lugar de cultivar el misterio de la más personal de todas las experiencias, se dispusieron a enseñar su secreto a todos los hombres de buena voluntad.

No hay nada más alejado de la verdad que considerar al *tsadiquismo*, es decir, a la ilimitada autoridad religiosa de un individuo en una comunidad de creyentes, como algo extraño a la naturaleza del *hasidismo*, e insistir en que se debe distinguir entre el *hasidismo* "puro" del Ba'al Shem y el *tsadiquismo* "depravado" de sus discípulos y seguidores. Este *hasidismo* auténtico nunca existió, porque nada parecido pudo haber influido más que a pocas personas. La verdad es que la evolución posterior del *tsadiquismo* ya estaba implícita en el comienzo mismo del movimiento *hasídico*. Tan pronto como el místico sintió la necesidad de perpetuar su experiencia personal y solitaria en la vida de la comunidad, a la que no se dirigió en su propio lenguaje sino en el de los miembros de ésta, apareció un nuevo elemento alrededor del cual el movimiento místico como fenómeno social pudo cristalizar, y realmente lo hizo. El creyente ya no necesitaba de la *Cábala*; él transformó sus misterios en realidades al afirmar ciertos rasgos que el santo, o *tsaddic*, cuyo ejemplo se esforzaba en seguir, había colocado en el centro de su relación con Dios. Cada hombre, decía la doctrina, debe tratar de convertirse en la encarnación de una cierta cualidad ética. Atributos como la piedad, el culto, el amor, la devoción, la humildad, la clemencia, la confianza, e incluso la grandeza y la dominación, se volvieron de este modo extraordinariamente reales y socialmente eficaces. Ya en la literatura medieval judía, como hemos visto en la Tercera Conferencia, la práctica radical o extrema de una buena acción o *mitsvá* se menciona como característica de la idea de *hasidut*. El *hasid* moderno ciertamente se mostró digno de su nombre. Algunos valores religiosos fueron llevados tan lejos y se convirtieron en símbolos de tanto fervor y piedad que su realización bastaba para desencadenar la experiencia mística del *debecut*.

Todo esto exigía desde el comienzo, en especial durante el periodo más creativo y fuerte del movimiento, la existencia del *tsaddic* o santo como prueba real de la posibilidad de vivir de acuerdo con un ideal. Toda la energía y sutileza de la emoción y del pensamiento, que en el caso de los cabalistas ortodoxos se cana-

nos cuál
por rabí
el *hasi*-
ramente
una sín-
ho aisla-
ra inves-
ófico, lo
posible,
que los
mística.
recorre
eras que
los lími-
biera un
en todo"
idios del
—en acto
cibido—
de auto-
bastante
ter espe-
interpre-
e intensa

nto *hasí*-
a de in-
n teórica
erteza lo
in disfraz
s teorías,
tra en el
apel des-
ydaczow
i *Cábala*

personal
to nivel.
valores
n vacías
te se re-
alrededor
icado he
escasos
mo *Hit*-

lizó hacia la exploración de los misterios teosóficos, fue empleada en la búsqueda de la verdadera sustancia de los conceptos ético-religiosos y de su glorificación mística. Solamente en esto reside la verdadera originalidad del pensamiento hasídico. En tanto que moralistas místicos, los *hasidim* encontraron un camino para la organización social. Vemos una vez más la antigua paradoja de soledad y comunión. Aquel que ha alcanzado el grado más alto de soledad espiritual, que es capaz de estar solo con Dios, es el verdadero centro de la comunidad, porque alcanzó el estadio en el que la verdadera comunión se hace posible. El *hasidismo* produjo un caudal de formulaciones sorprendentes y originales a partir de esta paradoja, fórmulas que llevan la marca de la máxima sinceridad pero que, con la decadencia del movimiento, se convirtieron por eso mismo y con más facilidad en el escenario de las más siniestras potencialidades de la existencia santa. Vivir entre hombres comunes y no obstante estar solo con Dios, hablar en un lenguaje profano y sin embargo recibir la fuerza vital de la fuente de la existencia, de la "raíz superior" del alma,²⁹ es una paradoja que sólo el místico devoto es capaz de llevar a cabo en esta vida y que lo convierte en el centro de la comunidad de los hombres.

5

En resumen, he aquí los aspectos más importantes que caracterizan al movimiento *hasídico*.

1. Se trata de una explosión de entusiasmo religioso original dentro de un movimiento de despertar religioso que recibió su fuerza del pueblo.

2. La relación del verdadero iluminado —que se convierte en un líder popular y en el centro de la comunidad— con los creyentes, cuya vida gira alrededor de su personalidad religiosa. Esta relación paradójica llevó al desarrollo del *tsadiquismo*.

3. La ideología mística del movimiento proviene del legado cabalístico, pero sus ideas se popularizan, con una inevitable tendencia a la inexactitud terminológica.

4. La contribución original del *hasidismo* al pensamiento religioso está ligada a su interpretación de los valores de la existencia personal e individual. Las ideas generales se convierten en valores éticos individuales.

Todo el desarrollo se centra en torno a la *personalidad* del santo *hasídico*, esto es algo completamente nuevo. La personalidad sustituye a la *doctrina* y, con este cambio, lo que se pierde en racionalidad, se gana en eficacia. Las opiniones específicas del individuo exaltado son menos importantes que su carácter, y el simple aprendizaje, el conocimiento de la Torá, ya no ocupan el lugar más importante en la escala de valores religiosos. Se cuenta una historia de un famoso santo que dijo: "Yo no acudí ante el Maguid de Meseritz para aprender de él la Torá, sino para mirar cómo se ataba los cordones de los zapatos."³⁰ Esta frase sutil y algo extravagante, que por supuesto no debe ser tomada lite-

ralmente, arroja al menos alguna luz sobre la completa irracionalización de los valores religiosos que se instauran con el culto de las grandes personalidades religiosas. El nuevo ideal de líder religioso, el *tsaddic*, difiere del ideal tradicional del judaísmo rabínico —el *talmid hajam* o estudiante la Torá— principalmente porque él mismo “se ha convertido en la Torá”. Ya no es su conocimiento, sino su vida, lo que proporciona un valor religioso a su personalidad. Él es la encarnación viva de la Torá. Inevitablemente, la concepción mística original de las profundidades insondables de la Torá fue luego aplicada a la personalidad del santo y, en consecuencia, se demostró rápidamente que los distintos grupos del hasidismo tenían diferentes características, de acuerdo con el tipo particular de santo en el que buscaban orientación. Es muy difícil establecer un tipo común. En la evolución del hasidismo encontraron un lugar los extremos opuestos, y las diferencias entre la judería lituana, polaca, de Galitsia y la del sur de Rusia, se reflejaban en las personalidades de los santos alrededor de los cuales se agrupaban, lo que no quiere decir que el *tsaddic* estuviese siempre en perfecta armonía con su ambiente.

La consecuencia última de todo este emocionalismo ilimitado fue, paradójicamente, un retorno a la racionalidad. Tales paradojas, dicho sea de paso, no son raras. En este caso, las olas subieron tan alto que la emoción se volvió contra sí misma. Hubo un repentino anticlímax. Tsaddiquim como rabí Méndel de Kotzk, el más importante de este grupo y en general una de las personalidades más excepcionales —no un “santo” sino un verdadero líder espiritual— en la historia religiosa judía, comenzaron a atacar con mordacidad el extravagante sentimentalismo que había producido el culto a la emoción religiosa, especialmente entre los judíos de Polonia. La estricta disciplina racional se convirtió repentinamente en un fetiche. El rabí de Kotzk no tenía simpatía por la comunidad hasídica, cuyo yugo soportaba de muy mala gana. Detestaba el emocionalismo. En respuesta a una pregunta acerca del camino del hombre hacia Dios, se le atribuye la siguiente respuesta franca y lacónica— en la que emplea el lenguaje de las Escrituras, Números, 31: 53—: “Los hombres del ejército habían tomado botín cada uno para sí.”³¹

Después de un intervalo de un centenar de años, durante el cual el hasidismo en conjunto, aparte de la figura solitaria de rabí Shneur Zalman de Ladi, se desarrolló independientemente de la tradición rabínica, tuvo lugar un renacimiento de los estudios rabínicos, fundamentalmente bajo la influencia del rabí de Kotzk. Encontramos tsaddiquim que escriben responsa rabínica y obras de *pilpul*, es decir, una casuística muy laberíntica. Pero a pesar de la importancia que indudablemente tienen estos aspectos del hasidismo posterior, ellos ciertamente representan una desviación de lo que es nuevo y original en el hasidismo. En realidad, entre los hasidim este tipo de estudios no desempeñaban ningún papel. Todo era misterio, aunque no exactamente en el sentido cabalístico, pues comparado con el tono peculiar del sentimentalismo hasídico, incluso el misterio cabalístico tiene un carácter racional. Ahora está disuelto en la personalidad, y en esta transformación adquiere una nueva intensidad. Lo que resulta milagroso en todo esto es que el hasidismo no haya entrado en un conflicto mucho más grave con el judaísmo ortodoxo; no obstante, todo pare-

cía encaminarse hacia una lucha a muerte. La personalidad del *tsaddic*, la interpretación que de él hicieron los autores *hasídicos*, la insistencia de éstos en su suprema autoridad religiosa, su elevación al rango de fuente de inspiración canónica, de medio de revelación: todo esto llevó forzosamente a un choque con la autoridad religiosa reconocida del judaísmo rabínico.

Este conflicto irrumpió con gran vehemencia en muchos lugares. El Gaón Eliyá de Vilna, el excepcional líder de la judería lituana y excelso representante de la máxima erudición rabínica combinada con un estricto cabalismo teísta y ortodoxo, asumió el mando, en 1772, de una persecución organizada del nuevo movimiento. Tampoco los ortodoxos fueron demasiado escrupulosos en cuanto a los métodos empleados en esta lucha. En 1800, adversarios fanáticos del *hasidismo*, intentaron convencer al gobierno ruso para que actuara contra aquél. La historia de estas persecuciones organizadas y de la defensa de los *hasidim* contra ellas fue descrita en detalle por Simón Dubnow. No puede haber ninguna duda de que los *hasidim* alimentaban un sentimiento de superioridad moral sobre sus contemporáneos, que encontró expresión en los escritos de algunos autores *hasídicos* famosos. Resultaría fácil hacer una recopilación de los epigramas *hasídicos* de los que emanan un espíritu no muy distante del espíritu del shabetaísmo. También el *tsaddic* *hasídico* se ve obligado a descender de vez en cuando a un plano inferior e incluso peligroso, a fin de rescatar las chispas de luz dispersas, pues “cada descenso del *tsaddic* supone una elevación de la luz divina”.³² No obstante, el *hasidismo* no tomó el camino del shabetaísmo. Sus líderes estaban demasiado ligados a la vida de la comunidad como para sucumbir al peligro del sectarismo. No faltaron oportunidades. Aun así estos hombres —cuyos pronunciamientos con frecuencia arrojaban más luz acerca de la naturaleza paradójica de la conciencia mística que todos los que se habían hecho anteriormente— se convirtieron —¡suprema paradoja!—, en defensores de las creencias simples o incorruptas del hombre común, e incluso glorificaron esta simplicidad como el supremo valor religioso. Una mente tan profunda con la de rabí Naḥman de Bratislava, un hombre cuya terminología cabalística escondía una sensibilidad hipermoderna, consagró toda su energía a la tarea de defender la más simple de todas las creencias.

El hecho es que desde el comienzo el Ba'al Shem, fundador del *hasidismo*, y sus seguidores anhelaban permanecer en contacto con la vida de la comunidad, y le atribuyeron a este contacto un valor especial. La paradoja que tenían que defender, la del místico en la comunidad de los hombres, era de una naturaleza diferente de aquélla en la que se debatían los shabetaístas y que suponía inevitablemente un vuelco destructivo de todos sus esfuerzos: la salvación a través de la traición. Los santos más importantes del *hasidismo* —el propio Ba'al Shem; Levi Yitshac de Berdichev; Ya'acob Yitshac, el “Vidente de Lublín”; Moshé Leib de Sassov y otros— fueron también sus figuras más populares. Amaban a los judíos y su glorificación mística de este amor no sólo no disminuyó sino que contribuyó a aumentar la eficaz influencia social de este amor. No es sorprendente —más bien lo contrario— que estos hombres hicieran todo lo posible por evitar un conflicto con un judaísmo que pretendían reformar por dentro, y que cuando el choque fue inevitable, trataran de

suavizar el golpe. Al menos en lo que se refería al judaísmo, el hasidismo resolvió el problema de establecer una relación estrecha entre el pneumático, o sea, el hombre que se siente inspirado en cada uno de sus actos por un poder trascendente —el Pneuma o Espíritu—, y la comunidad religiosa, y que la inevitable tensión entre ambos ayudara a enriquecer la vida religiosa de la comunidad en lugar de destruirla. El hecho de que esta posesión de facultades superiores, este carácter pneumático, se institucionalizara, como ocurrió con el tsadiquismo posterior, después que la llama sagrada se extinguiera, constituyó apenas el reverso de este logro positivo del hasidismo. Si el *tsaddic* típico hubiera sido un sectario o un eremita y no lo que fue en realidad, es decir, el centro de la comunidad, esa institución jamás podría haber crecido salvaguardando, como lo hizo, una forma específica de vida religiosa, aun después de que su espíritu desapareciera o, peor aún, fuera comercializado.

En este sentido, debemos tener en cuenta otra cuestión. El hasidismo clásico no fue el producto de una u otra teoría, ni siquiera de una doctrina cabalística, sino de una experiencia religiosa directa y espontánea. Dado que quienes vivían esa experiencia eran en su mayoría hombres simples y sin refinamiento, la forma en la que expresaron sus ideas y sentimientos fue un tanto primitiva comparada con la antigua Cábala, que reflejaba algo de la complicada ambigüedad de su contenido. Por esto encontramos un matiz panteísta mucho más definido que nunca en la formulación de los pensamientos de los primeros pensadores hasídicos. Probablemente bajo esta influencia, Shelomó Schechter definió la doctrina de la inmanencia de Dios en todas las cosas no sólo como la raíz misma y esencia del hasidismo, sino como su característica más notable.³³ Es lícito dudar de esto: como ya se ha visto en algunas de las conferencias anteriores, la misma doctrina había sido expuesta mucho antes por algunos de los grandes místicos y cabalistas judíos. A mi modo de ver, no es la doctrina la que me parece nueva, sino más bien el entusiasmo primitivo con el que ella fue expuesta y el júbilo verdaderamente panteísta despertado por la creencia de Dios “envuelve todo e impregna todo”. Esto era lo que impresionaba tan profundamente al Gaón de Vilna, quien, sin embargo, fue un apasionado cabalista. Los hasidim, por su lado, lo acusaban de haber interpretado erróneamente la doctrina del *tsimtsum* y de haber llegado mediante una interpretación literal mal aplicada, a la falsa idea de una trascendencia absoluta de Dios, de un abismo real entre Dios y la creación.³⁴ Para el hasid, al menos durante el período inicial del movimiento, el *tsimtsum* es mucho más un símbolo de nuestro propio ser que algo que ocurre realmente en Dios; dicho de otro modo, no es en absoluto real. En todas partes y a cada momento hay un rayo de la esencia divina que se puede percibir con claridad.

Es verdad que gradualmente, con el crecimiento y la propagación del movimiento y en la medida en que se apartó de su ambiente primitivo de Podolia y se incorporaron a él espíritus más cultivados y refinados, el viejo radicalismo comenzó a desvanecerse. Se conciliaron posiciones y paulatinamente los hasidim aprendieron a hablar en un lenguaje que ya no escandaliza a los ortodoxos. Por lo demás, los hasidim que aceptaban plenamente el hecho de

saddic, la de éstos e inspirante a un

El Gaón resentante mo teísta izada del ulosos en fanáticos ra contra le los ha- de haber erioridad s de algu- in de los el espíritu er de vez s chispas ón de la etaísmo. mo para así estos iz acerca se habían defenso- o glorifi- tan pro- ninología i energía

asidismo, a comu- je tenían era de taístas y erzos: la asidismo el “Vi- s figuras amor no ia social hombres preten- taran de

que la Torá fuera la ley del pueblo judío y la ley cósmica del universo, nunca habían transgredido con sus acciones los límites del judaísmo ortodoxo, al menos no en principio. Herejías aparentes como la eliminación de los horarios fijos para el rezo y otros actos similares que brotaban del entusiasmo ilimitado de los *tsaddiquim* individualmente, chocaban bruscamente con ciertos pasajes de los códigos de la ley religiosa, pero no llegaron a un conflicto real entre la "Torá en el corazón" y la Torá escrita. El hecho es que el *hasidismo* constituye en toda su trayectoria una curiosa mezcla de conservadurismo e innovación. Su actitud respecto a la tradición es un tanto dialéctica. Así, cuando le preguntaron a un gran *tsaddic* por qué no seguía el ejemplo de su maestro, y vivía como él lo que había hecho, contestó: "Por el contrario, yo sigo su ejemplo, pues yo también lo abandono tal como él abandonó a su maestro." La tradición de la ruptura con la tradición produjo paradojas tan curiosas como ésta.

6

Para terminar, consideraremos otro punto. Se trata de la estrecha relación existente entre el misticismo y la magia a través de toda la historia del movimiento *hasídico*. Parecería que la personalidad de Israel Ba'al Shem hubiera sido creada solamente con el propósito de confundir a los teóricos modernos del misticismo. He aquí un místico cuyas verdaderas manifestaciones verbales no dejan ninguna duda acerca de la naturaleza mística de su experiencia religiosa y cuyos seguidores, tanto los primeros como los últimos, han tomado resueltamente el mismo camino. Y sin embargo, él es también un verdadero "Ba'al Shem", es decir, un maestro del gran Nombre de Dios, un maestro del cabalismo práctico; un mago. La confianza absoluta en el poder de los sagrados Nombres tiende un puente, en su conciencia, entre la pretensión del mago de hacer milagros con sus amuletos, o a través de otras prácticas mágicas, y el entusiasmo místico que no busca otro objeto que no sea Dios. Al final de la larga historia del misticismo judío, estas dos tendencias se presentan tan íntimamente entrelazadas como al comienzo, y en muchos de los estadios intermedios de su evolución.

El despertar de una nueva mitología en el mundo del *hasidismo*, hecho señalado ocasionalmente, sobre todo por Martin Buber, recibe gran parte de su fuerza de la relación entre las facultades mágicas y místicas de sus héroes. Cuando ya todo está dicho y hecho, este mito es el que constituye la mayor expresión creadora del *hasidismo*. En lugar de disertaciones teóricas, o al menos acompañándolas, tenemos cuentos *hasídicos*. En torno a las vidas de los grandes *tsaddiquim*, los portadores de ese algo irracional que expresaba su modo de vida, se tejían leyendas, en muchos casos cuando todavía vivían. En este enorme caudal de cuentos, que desempeñan un papel importante en la vida social del *hasidismo*, se hallan indisolublemente mezcladas la trivialidad y la profundidad, ideas tradicionales o prestadas y una verdadera originalidad. Contar una historia acerca de la conducta de los santos se convirtió en un nuevo valor religioso y constituye algo así como la celebración de un nuevo

so, nunca
odoxo, al
s horarios
smo ilimi-
rtos pasa-
al entre la
constituye
vación. Su
reguntaron
ía como él
tes yo tam-
ción de la

la relación
ia del mo-
em hubiera
modernos
es verbales
experiencia
han toma-
verdadero
maestro del
e los sagra-
n del mago
ágicas, y el
final de la
an tan ínti-
ios interme-

, hecho se-
parte de su
sus héroes.
e la mayor
óricas, o al
as vidas de
xpresaba su
vivían. En
rtante en la
a trivialidad
originalidad.
virtió en un
le un nuevo

rito religioso.³⁵ Muchos de los grandes *tsaddiquim*, sobre todo rabí Israel de Rishin, el fundador de la dinastía hasídica de Galitsia oriental, transmitieron toda la riqueza de sus ideas en esos cuentos. La Torá de ellos adoptó la forma de una fuente inagotable de relatos. Nada se quedó en teoría, todo se convirtió en relato. Por ello, quizás también me permitirán finalizar estas conferencias contándoles un cuento cuyo tema, si se quiere, es la propia historia del hasidismo. Hela aquí, tal como la he oído contada por el gran novelista y narrador hebreo, Sh. I. Agnón:³⁶

Cuando el Ba'al Shem tenía ante sí una tarea difícil, solía ir a cierto lugar del bosque, encendía un fuego, meditaba y rezaba, y lo que él había decidido hacer, se llevaba a buen fin. Cuando, una generación más tarde, el Maggid de Meseritz se enfrentaba a la misma tarea, iba al mismo lugar del bosque y decía: Ya no podemos encender el fuego, pero aún podemos decir las plegarias, y aquello que quería se volvía realidad. Nuevamente una generación más tarde, rabí Moshé Leib de Sassov tuvo que realizar esta tarea. También fue al bosque y dijo: Ya no podemos encender el fuego, ni conocemos las meditaciones secretas que corresponden a la plegaria, pero sí conocemos el lugar en el bosque donde todo esto tiene lugar, y ha de ser suficiente, y fue suficiente. Pero pasada otra generación, cuando se pidió a rabí Israel de Rishin que realizara la tarea, se sentó en el sillón dorado de su castillo y dijo: No podemos encender el fuego, no podemos decir las plegarias, no conocemos el lugar, pero podemos contar la historia acerca de cómo se hizo todo esto. Y —agrega el narrador— la historia que él contó tuvo el mismo efecto que las acciones de los otros tres.

Podríamos decir, si se quiere que esta pequeña y profunda anécdota simboliza la decadencia de un gran movimiento. También podríamos decir que refleja la transformación de todos sus valores, una transformación tan profunda que, al final, todo lo que quedó del misterio fue el cuento. Ésta es la situación en la que nos encontramos hoy día, o, mejor dicho, en la que se encuentra el misticismo judío. El cuento no ha terminado, todavía no se ha convertido en historia, y la vida secreta que contiene puede irrumpir mañana, en ustedes o en mí. No podemos decir qué aspecto tendrá esta corriente invisible del misticismo judío cuando emerja nuevamente a la superficie. Pero yo he venido aquí a hablarles de las principales corrientes del misticismo judío tal como las conocemos. Hablar del rumbo místico que el destino aún pueda tenernos reservado en el gran cataclismo que agita ahora al pueblo judío con más profundidad que en toda la larga historia del Exilio —y en lo que a mí respecta, creo que sí existe tal rumbo—, es tarea de profetas, no de profesores.

M. A. Perlmutter ha replanteado toda la cuestión en su completísimo análisis de los escritos cabalísticos de Eibeschuetz, que no deja ninguna duda acerca de sus creencias shabetaicas; cf. su libro *Rabí Yoḥanán Eibeschuetz y su actitud respecto al shabetaísmo* (Jerusalén, 1946).

⁷⁸ Cf. la exposición de Cardozo sobre estas ideas, publicada por Bernheimer en JOR, nueva serie, vol. XVIII (1927), p. 122. En algunos de sus tratados inéditos es mucho más franco aún acerca de esta "filosofía de la historia judía". Cf. también el tratado de Cardozo titulado *Mitjab be-sod ha-elohut*, publicado en el *Beth Ha-Midrash* de Weis (1864), páginas 63-71, 100-103, 139-142.

⁷⁹ *'Oz le-Elohim*, Berlín, 1713. Cuando se publicó este libro levantó una larga e intensa polémica; cf. Graetz, vol. x (1897), pp. 468-495; D. Kaufmann en REJ, vol. 36 (1897), pp. 256-282; vol. 37, pp. 274-283; G. Leví en *Rivista Israelitica*, vol. VIII (1911), pp. 169-185; vol. IX, pp. 5-29; J. Sonne en *Cóbets 'al yad*, nueva serie, vol. II (1938), pp. 157-196. La interpretación que hace Graetz de las enseñanzas de Hayún es incorrecta porque le atribuye la teoría de la encarnación [de Dios en el Mesías], aceptada por el ala más radical del movimiento shabetaico pero rechazada por muchos shabetaístas. Sobre la verdadera historia de las ideas shabetaicas a propósito de la apoteosis de Shabbetay Tsebí y la transformación de éstas en una teología de la encarnación, cf. capítulo v de mi ensayo sobre Barujía, en *Zion*, vol. VI (1941), pp. 181-191.

NOTAS A LA NOVENA CONFERENCIA

EL HASIDISMO: LA ÚLTIMA ETAPA

¹ Véase la bibliografía.

² Ahad Ha'am, *Teḥiyat ha-rúah*: "La resurrección del espíritu", en *'Al parashat derajim*, vol. II, p. 129.

³ Véase la bibliografía.

⁴ Esa era la opinión de M. Loehr, *Beitraege zur Geschichte des Hasidismus*, Heft I (Leipzig, 1925), y de Lazar Gulkowitsch, *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht* (1927), p. 68.

⁵ Verus (i.e. Aharón Marcus), *Der Chassidismus* (1901), p. 286.

⁶ Cf. Ariel Bensión, *Sar Shalom Sharabí* (Jerusalén, 1930).

⁷ Ariel Bensión, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (1932), p. 242.

⁸ Algunos de estos documentos han sido publicados, cf. e.g. A. Bensión, *Sar Shalom Sharabí*, pp. 89-90 y especialmente el ensayo de E. Tcherikover, "La comunidad de cabalistas de Jerusalén 'Aḥbat Shalom' en el siglo XVIII", en *YIVO Studies in History* (en yidish), vol. II (1937), pp. 115-139.

⁹ Los miembros de esta congregación de cabalistas se reclutaban entre los judíos del norte de África, Turquía, los Balcanes, Persia y Yemen.

¹⁰ Hay una vasta literatura sobre el "movimiento palestino" dentro del hasidismo primitivo pensada, en su mayor parte, para oscurecer el verdadero problema del hasidismo y el mesianismo, e.g. Yitshac Werfel, "El

hasidismo y Erets Israel" (Jerusalén, 1940). Israel Halperin hizo un análisis histórico del movimiento con tintes menos románticos en su estudio titulado "Las primeras emigraciones hasídicas hacia Erets Israel" (Jerusalén, 1946).

¹¹ Incluso el legendario libro titulado *Shibhé ha-Ba'al Shem Tob* ("La vida del Ba'al Shem") menciona la existencia de grupos hasídicos de ese tipo, y se nos dice que dos de los discípulos más antiguos del Ba'al Shem pertenecen a ellos; cf. *Shibhé ha-Ba'al Shem Tob*, ed. S. A. Horodezky (1922), p. 25.

¹² *Lebensgeschichte*, de Shelomé Maimón, ed. J. Fromer (1911), p. 170.

¹³ El sobrino de Yehudá Hasid, que más tarde se convirtió al luteranismo, nos cuenta que él y sus compañeros hicieron el viaje a Jerusalén "a causa del falso Mesías"; cf. A. Fuerst, *Christen und Juden* (1892), p. 260.

¹⁴ Cf. Wolf Rabinowitsch, *Der Karliner Chassidismus* (1935).

¹⁵ La colección más completa de estos falsos documentos se publicó en *Hatamin*, la revista trimestral de los hasidim de Habad, entre los años 1935 y 1938. El objetivo de los autores era, evidentemente, demostrar la veracidad histórica de todo lo que se decía en *Shibhé ha-Besh*, que es la forma abreviada del nombre del Ba'al Shem.

¹⁶ Cf. los textos publicados por Wolf Z. Rabinowitsch en *Zion*, vol. v (1940), pp. 126-131.

¹⁷ Cf. los detalles relativos a su personalidad en el artículo citado en la nota anterior.

¹⁸ Cf. *Zion*, vol. vi (1941), pp. 80-84.

¹⁹ Cf. mi nota sobre este tema en *Zion*, vi, pp. 89-93.

²⁰ Cf. Dubnow, "Historia del hasidismo" (1930), p. 112.

²¹ "Testamento de rabí Eli'ézer" (1913), pp. 27, 30.

²² *Or ha-ganuz* (Zolkiew, 1800), sección *Bereshit*.

²³ Kraushar, *Frank i Frankisci Polscy*, vol. I (1895), p. 30.

²⁴ Cf. su prólogo al libro *Licuté amarim*, escrito por su maestro (1781).

²⁵ *Gueburot Adonai*, "Las poderosas obras de Dios", Cracovia, 1592.

²⁶ Cf. A. Gottesdiener, *Ha-Ari she-be-hajamé Prag* (1938), pp. 38-52: "El Maharal en tanto que cabalista", que recopiló algunos materiales cabalísticos de sus escritos, pero no hizo un análisis serio.

²⁷ Torsten Ysander, *Studien zum Bescht'schen Hassidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart* (Uppsala, 1933).

²⁸ Cf. 'Abodat ha-leví, del rabí Aharón Haleví de Staroselje, vol. II (Lemberg, 1862), f. 62d.

²⁹ Todos los escritos del "Magguid" de Meseritz y de sus discípulos están llenos de referencias a esa paradoja básica del tsadiquismo.

³⁰ Cf. *Séder ha-dorot he-ḥadash*, p. 35.

³¹ Verus, *Der Chassidismus* (1901), p. 308.

³² Cf. S. A. Horodezky, *Religioese Stroemungen im Judentum* (1920), página 95.

³³ S. Schechter, *Studies in Judaism*, vol. I (1896); pp. 19-21.

³⁴ Cf. M. Teitelbaum, "El rabí de Ladi y la secta Habad", vol. I (1913), pp. 87 y ss.

³⁵ Cf. *Shibhé ha-Besh* (1815), f. 28a, en un pasaje que destaca por su

pletísimo
ja ninguna
í *Yohanán*
1946).

or Bernhei-
os de sus
losofía de
do *Mitjab*
364), pági-

vantó una
D. Kauf-
i. Leví en
J. Sonne
nterpreta-
porque le
otada por
r muchos
a propó-
éstas en
Barujá,

, en 'Al

Hasidis-
idismus

p. 242.
ensión,
ikover,
I siglo
15-139.
entre
n.
ro del
verda-
l, "El

radicalismo: "Quien cuenta historias de *tsaddiquim* es como si se dedicara a la contemplación del *ma'asé Merkabá*." Rabí Naḥmán de Bratislava va más lejos y llega a decir que "cuando se cuentan historias de *tsaddiquim*" se atrae la luz del Mesías sobre el mundo y se ahuyentan las tinieblas; cf. su *Séfer ha-middot*, s.v. *tsaddic*.

³⁶ El meollo de esta historia se encuentra en una recopilación ḥasídica sobre rabí Israel de Rishin, *Kenéset Israel*, Varsovia, 1906, p. 23.